٤

من تراث الرازي

محصل
أفكار المتقدمين والمتأخرين
من العلماء والحكماء والمتكلمين

للإمام الأعظم والعالم الأمجد الأكرم
فريد دهره ووحيد عصره شيخ الإسلام

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي

وبذيله كتاب

تلخيص المحصل
للعلامة نصير الدين الطوسي

راجعه وقدم له

طه عبد الرؤوف سعد

حقوق الطبع محفوظة

مكتبة الكليات الأزهرية
٩ ش الصادقية - الأزهر

مقـــدمة

الحمد لله بنعمته تتم الصالحات ، وأشهد ألا إله إلا الله شهادة تثقل لنا بها ربنا ميزان الحسنات ، وأصلى وأسلم على سيدنا محمد سيد ولد آدم المنزل عليه الكتاب المنير والآيات البينات ، صلاة وسلاما دائمين متتابعين إلى يوم يقوم الأشهاد .

أما بعد : فقد وفقنا الله ويسر لنا ، وكل ميسر لما خلق له ، أن نخرج أمهات الكتب وجلائل أعمال المؤلفين وقرائح أذهانهم .

ولما كان شيخ الإسلام الإمام فخر الدين الرازي قد أسهم فى المكتبة العربية بنفائس لا تعد ودرر لا تحصى وأفكار لا تستقصى ، ولا يخفى على القارىء ما لهذا الإمام من باع طويل فى هذا الميدان وما لكتبه من شهرة مرموقة وصيت بعيد وفائدة مرجوة ـ إن شاء الله .

فكان لزاما علينا أن ننقب عن مؤلفات هذا البحر الزاخر ننشرها ـــ إن شاء الله ـــ تباعا .

وقد قمنا بعون الله وحسن توفيقه بالاستفتاح بطبع كتاب « لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات » وهو الكتاب المشهور « بشرح أسماء الله الحسنى للرازى » تبركا بأسماء الله الحسنى وصفاته العظمى وثنينا بكتاب « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ووضعنا عليه شرحا لطيفا أسميناه المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين و المشركين » وكانت الدرة الثالثة التى قدمناها للإمام الرازى هى كتابه الصغير الحجم الكبير الفائدة « معالم أصول الدين » .

وها هو كتابه الرابع المشهور باسم « المحصل » واسمه الحقيق بالمكاتب العالمية « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » . وقد قام نصير الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسن الطوسى بوضع كتاب على ذيل كتاب الرازى باسم « تلخيص المحصل » وليس تلخيصا بالمعنى المفهوم ولكنه شرح

To: www.al-mostafa.com

بعض ألفاظه أو أتى بشيء فات على مؤلفه أو نقده نقدا شديدا فى بعض الأحوال ولا عيب على الرازى فى ذلك لأن تلك العلوم تختلف فيها وجهات النظر كثيرا ، ولكن الطوسى عندما يجد حسنة للرازى لا ينكرها ولا يتأخر فى الإشادة بها . فعندما تكلم الرازى فى الركن الثانى فى تقسيم المعلومات ، شرح الطوسى إحدى جمله فقال : « يريد إيراد جمع الحجج مفصلة بقول موجز وهو فى غاية الحسن والبلاغة » .

ولقد اطلعت على ما كتب فى هذا الفن سواء من سبق هذا الإمام أوجاء بعده فوجدته بحمد الله قد بز من سبقوه وتقدم فى علمه وبحثه عمن خلفوه ، وهو بلا شك رضاء من الله سبحانه وتعالى عن هذا الإمام الأفخم والحبر الأعظم، رضى الله عنه جزاء ما أخرج للمكتبة الإسلامية من روائع التآليف ومن عظائم التصانيف . ونظرة صادقة منك أيها القارىء العزيز فى هذا الكتاب الجليل تدرك صدق قولى وتعلم حسن ظنى فى هذا الكتاب :

وطبعات الكتاب ومخطوطاته . لا يستطيع القارىء فيها من تفهم موضوعاته فالكلمات مدمجة فى بعضها وكذلك الفقرات والموضوعات فقمت بمراجعة هذه المواضيع على أصولها وكذلك على ما كتبه المؤلفان فى كتبهما الأخرى وراجعت النقول التى أتيا بها منسوبة إلى أصحابها ورتبت الكتاب إلى جمل وفقرات ومواضيع وفصول ووضعت لها العناوين ، وقمت باستعمال علامات الترقيم .

وإنى أدعو الله سبحانه وتعالى أن ينفعنى وإياك بهذا الكتاب إنه نعم المولى ونعم النصير وبالإجابة جدير .

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اتبع طريقه وسار على هديه إلى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

المراجع ؟

ترجمة الإمام

الفخر الرازى

صاحب المحصل

مولده :

ولد فى اليوم الخامس والعشرين من رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة وقيل ثلاث وأربعين الموافقة لسنة ١١٤٩ م .

نسبه ولقبه :

هو الإمام الكبير شيخ الإسلام العلامة النحرير ، الأصولى ، المتكلم ، المناظر ، المفسر ، صاحب التصانيف المشهورة فى الآفاق ، الحظية فى سوق الإفادة بالاتفاق ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على ، التيمى ، البكرى ، القرشى ، الطبرستانى ، الرازى المولد ، الملقب فخر الدين ، المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الرى، ذلك أن أباه كان خطيباً. الفقيه الشافعى المذهب ، الأشعرى العقيدة ، الملقب بالإمام عند علماء الأصول ، المقرر لشبه مذاهب الفرق المخالفين ، والمبطل لها بإقامة البراهين ، فاق أهل زمانه فى العلوم العقلية والنقلية ، وخصوصاً فى الأصلين ، أصول الفقه وأصول الدين ، والمعقولات ، وعلم الأوائل ، فريد عصره ، ونسيج وحده .

آراء العلماء فيه :

كان العلماء يقصدونه من البلاد ، وتشد إليه الرحال من الأقطار ، وقد حكى شرف الدين بن عنين : أنه حضر درسه يوما وهو يلقى الدروس فى مدرسته بخوارزم ، ودرسه حافل بالأفاضل ، واليوم شات ، وقد سقط ثلج كثير ، وخوارزم بردها شديد إلى غاية ما يكون ، فسقطت بالقرب منه حمامة ، وقد طاردها بعض الجوارح ، فلما وقعت رجع عنها الجارح خوفا من الناس الحاضرين ، فلم تقدر الحمامة على الطيران من خوفها من شدة البرد ، فلما قام فخر الدين من الدرس ، وقف عليها ورق لها وأخذها بيده ، فأنشأ ابن عنين فى الحال من بحر الكامل :

يا ابن الكرام المطعمين إذا شتوا ... فى كل مسغبة وثلج خاشف

العاصمين إذا النفوس تطايرت ... بين الصوارم والرشيج الراعف

من نبأ الورقاء أن محلكم ... حرم وأنك ملجأ للخائف

وفدت عليك وقد تدانى حتفها ... فحبوتهـــا ببقائها المستأنف
لو أنها تحبى بمـــال لاثنت ... من راحتيك بنائـــل متضاعف
جاءت (سليمان) الزمان بشكوها ... والموت يلمع من جناحى خاطف
رواه القـــوت حتى ظله ... بإزائه يجـــرى بقلب واجف

بعض العلماء :

خصه الله برأى هو للغيب طليعة ... فيرى الحق بعين دونها حد الطبيعة

ومدحه الإمام سراج الدين يوسف بن أبى بكر بن محمد السكاكى الخوارزمى بقوله .

أعلمن علما يقينـــا ... أن رب العـــالمينا
لو قضى فى عالميهم ... خدمـة اللاعالمينا
أخدم الرازى فخرا ... خدمة العبد لابن سينا

ولابن عنين فيه قصيدة من جملتها — من (الكامل) أيضا :

ماتت به بدع تمادى عمرها ... دهر وكاد ظلامها لا ينجلى
فعلا به الإسلام أرفع هضبة ... ورسا سواه فى الحضيض الأسفل
غلط امرؤ بأبى على قاسه ... هيهات قصر عن مداه أبو على
لو أن رسطاليس يسمع لفظة ... من لفظه ، لعرته هزة أفكل
ولحار بطليموس لو لاقاه من ... برهانه فى كل شكل مشكل
ولو انهم جمعوا لديه تيقنوا ... أن الفضيلة لم تكن للأول

وقد كان الرازى يعظ باللسانين العربى والفارسى ، وكان يلحقه الوجد حال الوعظ ويكثر البكاء ، وكان يحضر مجلسه بمدينة (هراة) أرباب المذاهب والمقالات ، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن الأجوبة والمجادلات على اختلاف أصنافهم ومذاهبهم . ويجىء إلى مجلسه الأكابر والأمراء والملوك . وكان صاحب وقار وحشمة وعماليك وثروة وبزة حسنة وهيئة جميلة . إذا ركب مشى معه نحو ثلاثمائة مشتغل على اختلاف مطالبهم فى التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك . ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية إلى مذهب أهل السنة . وكان يلقب بهراة بشيخ الإسلام .

أساتذته :

كان مبدأ اشتغاله بالعلم على والده ، الذى كان خطيبا بالرى حتى مات . وقد ذكر الرازى فى كتابه المسمى

« تحصيل الحق » أنه اشتغل فى علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ، ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى ، وهو على إمام الحرمين أبى المعالى ، وهو على الأستاذ أبى إسحاق الأسفرائينى ، وهو على الشيخ أبى الحسن الباهلى ، وهو على شيخ السنة أبى الحسن بن أبى على بن أبى إسماعيل الأشعرى الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة .

وأما اشتغاله فى فروع المذهب ، فإنه اشتغل على والده المذكور ، ووالده على أبى محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى ، وهو على القاضى حسين المروزى ، وهو على القفال المروزى ، وهو على أبى زيد المروزى ، وهو على أبى إسحاق المروزى ، وهو على أبى العباس بن شريح وهو على أبى القاسم الأنماطى ، وهو على أبى إبراهيم المزنى ، وهو على الإمام الشافعى رضى الله عنه .

وبعد وفاة والده قصد إلى الكمال السمنانى ، واشتغل عليه مدة ، ثم عاد إلى الرى ، واشتغل على المجد الجيلى صاحب محمد بن يحيى الفقيه أحد تلاميذ الإمام حجة الإسلام الغزالى ، ولما طلب المجد إلى مراغة ليدرس بها ، صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة .

ويقال إن الرازى كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين فى أصول الدين .

والمستصفى فى أصول الفقه للغزالى ، وكذا المعتمد لأبى الحسين البصرى .

وكان له يد فى النظم . . فمن نظمه :

نهاية إقـــدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضـلال
فأرواحنـــا فى وحشة من جسومنا وحاصل دنيانـــا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقال
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبـــال جبال
وكم قد رأينا من رجال ودولة فبادوا جميعاً مزعجين وزالوا !!

. وقال أبو عبد الله الحسين الواسطى : سمعت فخر الدين بهراة ينشد على المنبر معاتباً أهل البلد :

المرء ما دام حياً يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

فتنته مع الكرامية [1] :

لما قدم الرازى هراة ، ونال إكراما عظيما من الدولة ، واشتد ذلك على الكرامية ، فاجتمع يوماً مع القاضى

---

(١) تنسب الكرامية لمحمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ٨٦٩ ميلادية . وجملة الكرامية ثلاث فرق : حقائقية ، وطرائقية . وإسحاقية ، ويعد جمهورهم فريقا واحداً ؛ إذ لا يكفر بعضهم بعضا . ومن ضلالاته أنه كان يسمى معبوده جسما وله حد واحد من الجانب الذى ينتهى له العرش ، وأن معبوده أحدى الجوهر ثم قوله إنه على صورة إنسان ، وأنه مماس للعرش والعرش مكان له ، إلى غير ذلك من الضلالات المخزية . انظر كتابنا « المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (المراجع).

مجد الدين بن القدوة ، فتناظرا ، ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة ونال منه إهانة ، فعظم ذلك على الكرامية فلما كان من الغد جلس ابن عم مجد الدين ، فوعظ الناس وقال : « ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين » أيها الناس : ما نقول إلا ما صح عن رسول الله وأما قول أرسطو وكفريات ابن سينا ، وفلسفة الفارابى ، فلا نعلمها ، فلأى شى يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام ، يذب عن دين الله ، ويكى فأبكى الناس ، وضجت الكرامية ، وثاروا من كل ناحية ، وحميت الفتنة ، فأرسل السلطان الجند وأسكتها . . وأمر الرازى بالخروج .

ولم يزل بين الرازى والكرامية السيف الأحمر ، فينال منهم ، وينالوا منه سباً وتكفيراً ، حتى قيل إنهم سموه فمات من ذلك .

وصيتـــه :

وفى وفيات الأعيان لابن خلكان ، أن الرازى عندما مرض ، وأيقن أنه لا محالة ميت ، أملى على تلميذه إبراهيم بن أبى بكر الأصفهانى وصية تدل على حسن العقيدة . . وقد جاء فيها :

« . . اعلموا أنى كنت رجلا محبا للعلم ، فكنت أكتب فى كل شى شيئا لا أقف على كمية ولا كيفية ، سواء كان حقا أو باطلا أو غثا أو سمينا ، إلا أن الذى نظرته فى الكتب المعتبرة لى ، أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض ، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة ، ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ، ويمنع من التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية ، ولهذا أقول كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذى أقول به ، وألقى الله تعالى به ، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض ، فكل ما ورد فى القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد ، فهو كما مر . والذى لم يكن كذلك ، أقول : يا إله العالمين : إنى أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فكل ما مر به قلمى أو خطر ببالى فأستشهد وأقول : إن علمت منى أنى ما سعيت إلا فى تقديس اعتقدت أنه الحق ، وتصورت أنه الصدق ، فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد المقل . وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلة ، فأغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين ، وأقول : دينى متابعة سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتابى القرآن العظيم ، وتعويلى فى طلب الدين عليهما . . » .

وفاتـــه :

توفى فخر الدين ، يوم الاثنين ، يوم عيد الفطر ، سنة ست وستمائة ، هجرية ، الموافقة لسنة ألف ومائتين وتسع ميلادية بمدينة هراة ، ودفن آخر النهار فى الجبـــل المصاقب لقرية مزداخان . رحمه الله رحمة واسعة .

مصنفاته :

الرازى تصانيف مفيدة فى فنون عديدة ، كلها محققة ، وانتشرت تصانيفه فى البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإن الناس اشتغلوا بها ، ورفضوا كتب المتقدمين ، وهو أول من اخترع الترتيب فى كتبه ، وأتى بما لم يسبق إليه ، ومن مصنفاته :

١ — تفسير القرآن الكريم المسمى « بمفاتيح الغيب » — جمع فيه من الغرائب والعجائب ، ما يطرب كل طالب ، وهو كبير جداً ، وترجع شهرة الرازى إلى هذا التفسير ، إذ جمع فيه بين المباحث الكلامية والفلسفية والدينية ورد فيه على تأويلات المعتزلة للقرآن ، وضمنه محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين .

٢ — شرح سورة الفاتحة — فى مجلد .

٣ — تفسير سورة البقرة — مجلد .

٤ — المطالب العلية . فى ثلاثة مجلدات . ولم يتمه .

٥ — نهاية المعقول فى دراية الأصول — فى مجلدين .

٦ — كتاب الأربعين ـ فى أصول الدين ـ أعاننا الله على إخراجه .

٧ — كتاب البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان .

٨ — كتاب المبهمات المشرقية .

٩ — كتاب المباحث العمادية فى المطالب المعادية .

١٠ — كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل .

١١ — كتاب إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار .

١٢ — كتاب أجوبة المسائل النجارية .

١٣ — كتاب تحصيل الحق .

١٤ — كتاب الربلة .

١٥ — معالم أصول الدين ـ انظره بتحقيقنا ط مكتبة الكليات الأزهرية .

١٦ — الملخص — فى الفلسفة .

١٧ — شرح الإشارات لابن سينا . وموجز له يسمى « لباب الإشارات » .

١٨ — شرح عيون الحكمة .

١٩ — السر المكتوم — فى الطلسمات .

٢٠ — شرح أسماء الله الحسنى — انظره بتحقيقنا ط مكتبة الكليات الأزهرية .

٢١ — شرح المفصل — فى النحو — للزمخشرى .

٢٢ — شرح الوجيز — فى الفقه — للغزالى .

٢٣ — شرح ديوان سقط الزند — للمعرى .

٢٤ — مختصر فى الإعجاز.

٢٥ — نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز — فى علم البيان . تستعد مكتبة الكليات الأزهرية لنشره .

٢٦ — كتاب فى إبطال القياس .

٢٧ — شرح الكليات للقانون . ولم يتمه .

٢٨ — الجامع الكبير — ويعرف بالطب الكبير — ولم يتمه .

٢٩ — كتاب فى الهندسة .

٣٠ — كتاب الفراسة .

٣١ — كتاب مناقب الشافعى .

٣٢ — أصول الشافعية .

٣٣ — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ومعه من تأليفنا « المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » انظره بتحقيقنا ط مكتبة الكليات الأزهرية .

٣٤ — المحصل « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » وبذيله تلخيص المحصل للطوسى وهو الكتاب الذى نقدم له .

وهناك مصنفات له لم يتفق عليها ، وبعضها أنكره الشافعية ، واستبعدوا نسبته إليه . منها : « كتاب السر المكتوم فى مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقدهم » .

ومع هذا . . فقد كان للرازى باع طويل فى التصنيف ، ألف فى كل فن ، وأسهم فى كل علم ، وكانت مصنفاته غاية فى الإتقان والترتيب ، ويقول ابن خلكان : « وهو أول من اخترع هذا الترتيب فى كتبه ، وأتى فيها بما لم يسبق إليه » .

ترجمة نصير الدين الطوسى

صاحب تلخيص المحصل

اسمه وصفته ومولده :

هو : نصير الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسن الطوسى الفيلسوف .

ولد بطوس سنة سبع وتسعين وخمسمائة هجرية الموافقة لسنة ١٢٠١ م.

كان حسن الصورة ، سمحا ، جوادا ، كريما ، حليما ، حسن العشرة ، غزير الفضائل ، جليل القدر ، داهية. فيلسوفا ، صاحب علم الرياضة والرصد ، وكان رأسا فى علم الأوائل لاسيما فى الأرصاد فإنه فاق فيه الكبار .

وكان ذا حرمة وافرة ، ومنزلة عالية ، محبا لعمل الخير ، وكان للمسلمين به نفع كبير خاصة الشيعة والعلويين والحكماء .

علمه :

كانت له منزلة كبرى فى تاريخ الحياة العقلية الإسلامية عند الفرس فهو من كبار علمائهم وفلاسفتهم الذين كتبوا بالعربية وآثروها على الفارسية التى لم يصطفوها إلا قليلا لشرح المعانى الفلسفية وبسط حقائقها ، ولذلك ينتظم فى هذه الناحية مع ابن سينا وأبى الريحان البيرونى وفخر الدين الرازى وصدر الدين الشيرازى وعبد الرازق اللاهجى والشيخ الهادى .

النصير وهولاكو :

كان يعمل وزيرا لهولاكو من غير أن يدخل يده فى الأموال ، وكان هولاكو يطيعه فيما يشير به عليه . وولاه جميع الأوقاف فى سائر بلاده وكان له نائب فى كل بلد يشتغل بالأوقاف ، ويأخذ عشرها ويحمله إليه .

وقد ابتنى بمدينة مراغة قبة ورصدا عظيما ، واتخذ فى ذلك خزانة عظيمة فسيحة الأرجاء ، وملأها من الكتب التى نهبت من بغداد والشام والجزيرة ، حتى تجمع فيها زيادة على أربعمائة ألف مجلد ، وقرر بالرصد المنجمين والفلاسفة والفضلاء ، وأجرى عليهم المرتبات .

قال شمس الدين الجزرى : قال حسن بن أحمد الحكيم : سافرت إلى مراغة وتفرجت فى هذا الرصد . ورأيت فيه من آلات الرصد شيئاً كثيرا منها ذات الحلق . وهى خمس دوائر متخذة من النحاس وهى : دائرة نصف النهار وهى مركوزة على الأرض ، ودائرة معدل النهار ، ودائرة منطقة البروج ، ودائرة العرض ، ودائرة الميل ، ودائرة الدائرة الشمسية ، يعرف بها سمت الكواكب ، واصطرلابا سعة قطره ذراع . واصطرلابات أخرى وكتبا كثيرة .

ولقد احتوى النصير على عقل هولاكو ، حتى أنه لا يركب ولا يسافر إلا فى وقت يأمره به .

حكى أنه لما أراد العمل للرصد رأى هولاكو ما ينصرف عليه كثيرا فقال له : هذا العلم المتعلق بالنجوم ما فائدته ؟ أيدفع ما قدر أن يكون ؟ فقال النصير : أنا أضرب لمنفعته مثالا . يأمر (القان) — وهو لقب لهولاكو — من يطلع إلى أعلى هذا المكان ويدعه أن يرمى من أعلاه طست نحاس كبيرا من غير أن يعلم به أحد . ففعل ذلك فلما وقع الطست كانت له وقعة عظيمة هائلة روعت كل من هناك ، وكاد بعضهم يصعق ، أما هو وهولاكو فإنهما ما تغير عليهما شىء لعلمهما بأن ذلك يقع . فقال النصير : هذا العلم النجومى له هذه الفائدة . يعلم المتحدث فيه ما يحدث فلا يحصل له الرعب أو الاكتراث كما يحصل للذاهل الغافل عنه . فقال هولاكو : الابأس بهذا . وأمره بالشروع فيه .

دهـــاؤه :

كان نصير الدين داهية ، ذا حيلة ومكر . فقد حدث أن غضب هولاكو على علاء الدين الجوينى صاحب الديوان ، فأمر هولاكو بقتله . فجاء أخوه إلى النصير وذكر له ذلك وطلب منه أن يعمل على إبطال ذلك . فقال : هذا القان وهؤلاء القوم إذا أمروا بأمر فلا يمكن رده ، خصوصا إذا برز إلى الخارج . ولا بد من الحيلة لننقذه . وتوجه النصير إلى هولاكو وبيده عكاز وسبحة واصطرلاب وخلفه من يحمل المبخرة والبخور والنار تضرم . ورآه خاصة هولاكو الذين على باب المخيم ، وقد أخذ يزيد فى البخور ويرفع الاصطرلاب ناظرا فيه ويضعه . ثم سألهم عن القان . وهل هو طيب معافى فقالو : نعم . فسجد شكرا لله . ثم قال لهم : أريد أن أراه يعينى فدخلوا على هولاكو وأخبروه بخبره وكان فى وقت لا يجتمع فيه به أحد . فأمر بإدخاله ، فلما رآه سجد وأطال السجود . فقال له : ما خبرك ؟ قال : اقتضى الطالع فى هذا الوقت أن يكون على القان قطع عظيم إلى الغاية فقمت وعملت هذا وبخرت هذا البخور ودعوت بأدعية أعرفها أسأل الله صرف ذلك عن القان . ويتعين الآن على القان أن يكتب إلى مملكه ويجهز الأجلية فى هـــذه الساعة إلى سائر المملكة بإطلاق من فى الاعتقال ، والعفو عمن له جناية أو أمر بقتله لعل الله يصرف هذا الحدث العظيم ، ولو لم أر وجه القان ماصدقت . فأمر هولاكو فى ذلك الوقت بما قال ، وأطلق صاحب الديوان فى جملة الناس ، ولم يذكره الطوسى وهذا غاية الدهاء ، بلغ به مقصده ، ودفع عن الناس الأذى ، وعن بعضهم إزهاق أرواحهم .

حلمه وسعة صدره :

أرسل إليه شخص رسالة يسبه فيها . وكان من جملة ما فيها : أن نسبه إلى الكلب فكان الجواب : وأما قوله كذا فليس بصحيح ، لأن الكلب من ذوات الأربع ، وهو ناجح طويل الأظفار ، وأما أنا فنتصب القامة بادى البشرة عريض الأظفار ناطق ضاحك ، فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص . وأطال فى نقض كل ما قاله برطوبة وتأن ، غير منزعج ، ولم يقل فى الجواب كلمة قبيحة .

مصنفاته :

(١) كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة . وهو جيد للغاية .

(٢) مقدمة فى الهيئة .

(٣) كتاب وضعه للنصيرية . وإن كان من المعلوم أن النصير لا يعتقد ما يعتقده النصيرية ، فهو فيلسوف وهم قوم يعتقدون ألوهية على .

(٤) شرح الإشارات . وقد رد فيه على الإمام فخر الدين الرازى فى شرحه وقال : هذا به جرح وما هو بشرح . وناقض فخر الدين كثيرا . ولقد ذكره قاضى القضاة جلال الدين القزوينى يوما وعظمه (أعنى الشرح) فقيل له : يامولانا ما عمل الطوسى شيئاً لأنه أخذ شرح الإمام وكلام سيف الدين الآمدى وجمع بينها وزاده يسيرا . فقال ما أعرف للآمدى فى الإشارات شيئا . فقيل له : له كتاب صنفه وسماه « كشف التمويهات عن الإشارات والتنبيهات) فقال : لم أره . والإشارات أصلا لابن سينا .

(٥) التجريد فى المنطق .

(٦) أوصاف الأشراف .

(٧) قواعد العقائد .

(٨) التلخيص فى علم الكلام .

(٩) العروض . بالفارسية .

(١٠) شرح الثمرة لبطليموس .

(١١) كتاب مجسطى .

(١٢) جامع الحساب فى التخت والتراب .

(١٣) الكرة والاسطوانة .

(١٤) تسطيح الكرة .

(١٥) تربيع الدائرة .

(١٦) المخروطات .

(١٧) الشكل المعروف بالقطاع .

(١٨) الفرائض . على مذهب أهل البيت .

(١٩) تعديل المعيار فى نقد تنزيل الأفكار .

(٢٠) بقاء النفس بعد بوار البدن .

(٢١) الجبر والمقابلة .

(٢٢) إثبات العقل الفعال .

(٢٣) شرح مسألة العلم .

(٢٤) رسالة الإمامة .

(٢٥) رسالة إلى نجم الدين الكاتبى فى إثبات واجب الوجود .

(٢٦) حواشى على كليات القانون .

(٢٧) اختصار المحصل وهو الكتاب الذى نقدم له وهو إن لم يكن اختصارا بالمعنى المفهوم فقد عدله وزاد فيه ونقده فى كثير من المواضع .

وله شعر كثير بالفارسية . وشعر بالعربية .

وفاتـــه :

قدم النصير من مراغة إلى بغداد ، ومعه جماعة من تلاميذه وأصحابه . وأقام بها عدة شهور ومات .

وكانت وفاته فى ذى الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة هجرية الموافقة لسنة ١٢٧٤ م وشيعه صاحب الديون والكبار .

وكانت جنازته عظيمة ، ودفن فى مشهد الكاظم .

بسم الله الرحمن الرحيم

خطبة الكتاب

الحمد لله المتعالى بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر ، المقدس بعلو سمديته عن مناسبة الأوهام والخواطر ، المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الأحداق والنواظر ، المستغنى بكمال قدرته عن معاضدة الأشباه والنظائر ، العليم الذى لايعزب عن علمه شيء من مكنونات الضمائر ومستودعات السرائر ، العظيم الذى غرقت فى مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأوائل وأفكار الأواخر .

والصلاة على محمد المبعوث إلى الأصاغر والأكابر ، والشفيع المشفع فى الصغائر والكبائر ، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا .

أما بعد : فقد التمس منى جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصراً فى علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد . دون التفاريع والزوائد . فصنفت لهم هذا المختصر وسألت الله أن يعصمنى من الغواية فى الرواية ، ويسعدنى بالإعانة على الإبانة ، إنه خير موفق ومعين .

الحمد لله الذى يدل افتقار كل موجود فى الوجود إليه على وجوب وجوده ، وإفاضته إياه متصفا بما أمكن من الكمال على كمال قدرته وجوده ، وإتقان ذلك الموجود فى ذاته ونظمه مع ماسواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه التى لايشاركه فيها غيره على عنايته وإرادته ، واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا على وحدانيته وبراءته عن الخلل والنقصان على نفى الكثرة عن ذاته وصفاته .

والصلاة على نبيه المبعوث للهداية ، المنقذ لمتابعيه من الغواية ، وعلى آله الهادين ، وعترته المهديين وأصحابه المهتدين . سلام الله عليهم أجمعين .

وبعد : فإن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين . الذى يحوم سائله حول اليقين ، ولا يتم بدونه الخوض فى سائرها كأصول الفقه وفروعه فإن الشروع فى جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه ، حتى لايكون الخائض فيها وإن كان مقلدا لأصولها كبان على غير أساس ، وإذا سئل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجة أو قياس .

وفى هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق ، وزلت الأقدام عن سواء الطريق ، بحيث لا يوجد راغب فى العلوم ولا خاطب للفضيلة ، وصارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والرذيلة ، اللهم إلا بقية يرومون فيما يرومون إرمية رام فى ليلة ظلماء ، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء ، ولم تبق فى الكتب التى يتداولونها من علم الأصول حيازٍ ولا شبر ، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر ؛ سوى كتاب المحصل الذى اسمه غير مطابق لمعناه ، وبيانه غير موصل إلى مدعاه . وهم يحسبون أنه فى ذلك العلم كاف . وعن أمراض الجهل والتقليد شاف ؛ والحق أن فيه من الغث والسمين مالا يحصى . والمعتمد عليه فى إصابة اليقين ←

أركان علم الكلام

الركن الأول فى المقدمات

علم الكلام مرتب على أركان الركن الأول فى المقدمات وهى ثلاثة :

(المقدمة الأولى فى العلوم الأولية)

إذا أدركنا حقيقة فإما أن نعتبرها من حيث هى هى من غير حكم عليها لا بالنفى ولا بالإثبات وهو التصور ، أو نحكم عليها بنفى أو إثبات وهو التصديق[1]

القول فى التصورات

وعندى أن شيئا منها غير مكتسب لوجهين[2] .

← بطائل لايحظى ، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب . ويصير المتحير فى الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب. رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته ، وأبين الخلل فى مكامن من شبهاته ، وأدل على غثه وسمينه ، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه ، وإن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل فى إيضاحه وشرحه . وقوم فى نقض قواعده وجرحه . ولم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف . وأسمى الكتاب وتلخيص المحصل، وأتحف به بعد أن يتم ويتحصل،على مجلس المولى المعظم . الصاحب الأعظم ، العالم العادل ، المنصف الكامل . علاء الحق والدين بهاء الإسلام والمسلمين . ملك الوزراء فى العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، دستور الشرق والغرب عطاء ملك ، ابن صاحب السعيد ، بهاء الدولة والدين محمد ، أعز الله أنصاره ، وضاعف اقتداره إذ هو فى هذا العصر بحمد الله معتنى بالأمور الدينية لا غير ، موفق فى إحياء معالم كل خير . منفرد فى اقتناء الكمالات الحقيقية ، متخصص بإنشاء الخيرات الأخروية ، فإن لاحظه بعين الرضا فذلك هو المبتغى ، وإلى الله الرجعى ، والعاقبة لمن اهتدى .

ولأشرع فيما أنا بصدده ، وأورد عباراته أولا ثم أشتغل بحل عقده .

(١) أقول : خالف المصنف سائر الحكماء فى التصديق ، فإنه عنده إدراك مع الحكم كما أن التصور إدراك لامع الحكم،وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور فى مفهومه دخول الجزء فى الكل ، والتصور هو الإدراك الساذج ؛ وكأنهم قسموا المعانى إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه ، وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب وإلى ما لايحتمله كذلك كالهيآت اللاحقة به فى الأمر والنهى والاستفهام والتمنى وغير ذلك وسموا القسمين الأولين بالعلم وضمير (هو) فى لفظ المصنف فى قوله : وهو التصديق يرجع إلى مصدر أدركنا كما هو فى لفظة وهو التصور ، ولا يجوز أن يرجع إلى مصدر (نحكم) فى قوله أو نحكم عليها ؛ لأن ذلك يقتضى كون التصديق هو الحكم وحده .

(٢) أقول: هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومراده كليته ، مثل مايقتضى دخول حرف السلب على النكرة. ←

الأول : أن المطلوب إن لم يكن مشعورا به استحال طلبه ؛ لأن ما لاشعور به البتة لا تصير النفس طالبة له . وإن كان مشعورا به استحال طلبه ؛ لأن تحصيل الحاصل محال .

فإن قلت : هو مشعور به من وجه دون وجه .

قلت : فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به . فالأول لا يمكن طلبه لحصوله . والثانى لا يمكن طلبه أيضاً لكونه غير مشعور مطلقا[1] .

الثانى : أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما يكون داخلا فيها أو بما يكون خارجا عنها أو بما يتركب من الأخيرين ، أما تعريفها بنفسها فمحال ؛ لأن المعرف معلوم قبل المعرف ، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال ، وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال ؛ لأن تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل ؛ لأنه نفس ذلك المجموع ، فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال[2] أو ببعض أجزائها وهو محال ، لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها[3] . فلو كان جزء من الماهية معرفا لها لكان ذلك الجزء معرفا لجميع أجزائها ، فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو محال[4] ولسائر الأجزاء وذلك يقتضى كون الشيء معرفا لما يكون خارجا عنه وهو القسم الثالث وهو محال ، لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد ، وإذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يفيد تعريف الماهية الموصوف إلا إذا عرف أن ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عـــداه ، لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك

---

(١) أقول : فى هذا الكلام مغالطة صريحة فإن المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين ، بل هو الشيء الذى له وجهان ، وذلك هو الذى ليس بمشعور به مطلقا وليس غير مشعور به مطلقا بل هو قسم ثالث ، وسيصرح هو أيضاً بذلك فى تقسيم المحدثات فى مسألة أن المعلوم على سبيل الإجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه عند قوله : الوجهان يجتمعان فى شيء ثالث ولو لم يقم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل إنما بين امتناع القسمين الأولين فقط .

(٢) أقول : قوله إن مجموع أجزاء الماهية هو نفوس الماهية ليس بصحيح لأن الجزء متقدم على الكل بالطبع ، والأشياء التى كل واحد منها متقدم على شيء متأخر عنها يمتنع أن تكون نفس المتأخر ، ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهيته هى المتأخرة فيتحصل معرفتها بها ، كما أن العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى أجزاؤه وبهما يحصل العلم به .

(٣) أقول : لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة معرفة أجزائها لكان أصوب ، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التعريف .

(٤) أقول : هذه الدعوى غير صحيحة لم يقم عليها حجة ، فإن من الجائز أن تكون الأجزاء كلها أو بعضها معرفة للماهية ولا يلزم منه أن يكون معرفا لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه فإنا بينا أن الماهية مغايرة للأجزاء كلها ، وإنما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها .

الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال، أما الاول فلأنه يلزم منه الدور وأما الثانى فلأنه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لانهاية لها على سبيل التفصيل[١] وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضى بطلانه[٢] .

لايقال : نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح فما قولك فيه ؟

لأنا نقول : ذلك إما طلب تفسير اللفظ أو طلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق[٣] .

تنبيه : ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجده فى فطرة النفس كالألم واللذة أو من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام ، فأما ما عداه فلا يتصوره البتة والاستقراء[٤] يحققه .

---

(١) أقول : تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوره إلى تصور ماهية الموصوف لاعلى العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذى ذكره ، وأما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ماعداه ليتعين كون الوصف إما مساويا للموصوف وإما أخص منه والأول كالضاحك للإنسان والثانى كالكاتب له وعلى التقديرين يكون الوصف ملزوما والموصوف لازما ، واللزوم إن كان عقليا انتقل العقل من تصور الملزوم إلى تصور اللازم فيحصل التعريف ، ولا يكون العلم باللزوم شرطا فى الانتقال ، فلا يلزم ذلك المحال . والتعريف فى الأول يكون مطردا منعكسا وفى الثانى مطردا غير منعكس ، والذى ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لايحصل التعريف به ، وإن جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد .

(٢) أقول : هذا الكلام يقتضى وجوب كون كل واحد من أجزاء المعرف معرفا ، وامتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه بطلانه ظاهر ، فإن قيل المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء وهو خارج عن الماهية ، أجيب بما مر من جواز كون الخارج معرفا .

(٣) أقول : إنا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقينا وجوده فى كل ذى روح ، ونجد العلماء يتخالفون فى ماهيته كما سيذكره هو نفسه ، وليس ما يطلب منه أحد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه ونحس بوجوده ، أو نعلم وجوده قطعا ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها .

(٤) أقول ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت وإنسان يطير وما يركبه العقل كالحيوان الناطق أو الموجود الواحد وما يركباته معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما يركبه العقل ، واعترف ههنا بتصور المركب الذى يركبه العقل . ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله ههنا مناقض لمذهبه فى التصورات ، ثم إن أكثر الأجناس العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهة ولا بالتركيب العقلى ، فإنها بسائط فى العقل ، وقد يتصور بالرسوم وبتحليل ما يتصور عن أنواعها إليها .

القائلون بالتصور

تفريع : القائلون بأن التصور قد يكون كسبيا اتفقوا على أنه ليس كله كذلك وإلا لزم التسلسل أو الدور وهما محالان، بل لابد من تصورات غنية عن الاكتساب ، ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ، أما الذى يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون مكتسبا ، واتفقوا على أنه لا يمكن أن يكون الكاسب نفس المكتسب[1] بل إن كان مجموع أجزائه . فهو الحد التام ، أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص ، أو الأمر الخارج وحده وهو الرسم الناقص ، أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم التام[2] .

تذنيبات (ا) البسيط الذى لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به ، والمركب الذى يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به ، والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به ، والبسيط الذى يتركب عنه غيره لا يعرف ويعرف به ، والمراد من هذه التعريفات الحدية[3] .

(ب) يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالأخفى ، وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف إلا به ، إما بمرتبة واحدة أو بمراتب[4] .

---

(١) أقول : قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ، إنما يصح على مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ، ولا يصح على قول من يقول إنه هو الحكم وحده ، فإن كثيرا من التصديقات البديهية أعنى الأحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا : كل عدد إما أول وإما مركب .

(٢) أقول : المشهور عند الحكماء أن الرسم التام هو الذى يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذى يميزه عن بعض ما عداه ، واصطلاحه هنا بخلاف ذلك .

(٣) أقول : يورد فى أمثلتها واجب الوجود والحيوان والإنسان والجوهر .

(٤) أقول : قيل فى مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الزوج بأنه ليس بفرد ، وهذا بالحقيقة تعريف بما هو أخفى ، أو تعريف دورى لأن الإعدام تعرف بالملكات ، وههنا تفسير الفرد أنه ليس بمنقسم بمتساويين ، ومعناه أنه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله ، والمثال المطابق تعريف الأب بمن له ابن ، ويوردون فى مثال التعريف بالأخفى تعريف النار بأنه اسطقس شبيه بالنفس ، وفى تعريف الشيء بنفسه تعريف الإنسان بأنه حيوان بشرى ، وبما لا يعرف إلا به بمرتبة تعريف الكيفية بما به تقع المشابهة ، وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق بالكيفية ، وفى ما لا يعرف إلا به بمراتب تعريف الاثنين بأنه زوج أول ، والزوج يعرف بأنه منقسم بمتساويين ، والمتساويين بأنهما شيئان يلحقهما نوع واحد آخر من الكميات ، ولا بد من أن تؤخذ الاثنينية فى حد الشيئين .

(ج) يجب تقديم الجزء الأعم على الأخص لأن الأعم أعرف وتقديم الأعرف أولى[1] .

القول فى التصديقات

افتراق العالم فرقا أربعا

وهى ليست بأسرها بديهية، وهو بديهى ، ولا نظرية وإلا لزم الدور أو التسلسل ، وهما محالان ، بل لابد من الانتهاء إلى ما يكون غنيا عن الاكتساب وما هو إلا الحسيات ، كالعلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة ، أو الوجدانيات كعلم كل واحد بجوعه وشبعه وهى قليلة جداً لأنها غير مشتركة ، أو البديهيات كالعلم بأن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وفى هذا الموقف صار أهل العالم فرقا أربعا .

الفرقة الأولى : المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الأكثرون .

الفرقة الثانية : القادحون فى الحسيات فقط ، فزعم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطليموس وجالينوس أن اليقينيات هى المعقولات لا المحسوسات واحتجوا عليه بأن حكم الحس إما أن يعتبر فى الجزئيات أو فى الكليات[2] أما فى الجزئيات فغير مقبول لأن حكمه فى معرض الغلط ، وإذا كان كذلك لم يكن مجـــرد

---

(١) أقول : الأولوية لا توجب الوجوب ولا تنافيه ، فدليله غير مثبت لدعواه ، وإنما يجب تقديم الأعم فى الحدود التامة لا غير ؛ لأن الأعم فيها هو الجنس ، وهو يدل على شىء مبهم يحصله الأخص الذى هو الفصل، ومن تقديم الأخص على الأعم يحتل الجزء الصورى من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الأجزاء ، أما فى غير الحد التام فتقديم الأعرف أولى وليس بواجب .

(٢) أقول : الحس إدراك ما له لون فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته ، أما الصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الأول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول ، وليس من شأن الحس التأليف الحكمى ، لأنه إدراك فقط ، فلا شىء من الأحكام محسوسة أصلا ، فإذاً كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا أو غير يقينى أو حقا أو باطلا أو صوابا أو غلطا ، فإن جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام ،اللهم إلا إذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس وحينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسى يقينى ، وإذا تقرر هذا ثبت أن المحسوس فى قوله إن اليقينيات هى المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط ، وإنها لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملكة ،بل إنما هى ليست بيقينية بمعنى السلب ، كما أن الإدراك وحده ليس حكما إذا كانت المحسوسات فى هذا الكلام مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صوابا أو غلطا ؛ فادعاء أن الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أن المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق ، وذلك أن الحكماء ذكروا أن مبادى اليقينيات هى الأوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات ، والحدسيات وسموها بالقضايا الواجب قبولها ، وذكروا أن مبادىء المجربات والمتوازات والحدسيات هى الإحساس بالجزئيات ، وإن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات ، ولذلك حكم كبير الجماعة بأن من فقد حسا فقد علما، وأن أصول أكثر العلم الطبيعى كالعلم بالسماء ←

حكمه مقبولا [1]

بيان الأول : فى خمسة أوجه .

أحدها : أن البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى النار البعيدة فى الظلمة عظيمة كما يرى العنبة فى الماء كالأجاصة وكما إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين فإنا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة[2] وقد يدرك

ـــ والعالم والعلم بالكرن والفساد وبالآثار العلوية وبأحكام النبات والحيوانات مأخوذ من الحس وعلم الأرصاد والهيئة المنبثة عليها عند بطليموس ، وعلم التجارب الطبية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات ، وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الأثقال والحيل الرياضية كلها مبنى على الإحساس وأحكام المحسوسات ، فإذاً جل أقاويلهم يقتضى الوثوق بالمحسوسات التى هى مبادى جميع العلوم ، فكيف ساغ للمصنف أن يدعى عليهم بأنهم قالوا إن المحسوسات لا تكون يقينية ، بل إنهم بينوا أحكام العقل فى المحسوسات أنها تكون يقينية وأنها تكون غير يقينية ، فإذاً الصواب والخطأ إنما يعرضان للأحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هى محسوسات ، ولو كانت الأحكام التى تقع فى معرض الغلط غير موثوق بها لكان المعقولات الصرفة أيضا غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ، ولما جعل لبيان مواضع الغلط فى المعقولات ولا فى المحسوسات صناعة كصناعتى سوفسطيقا والمناظر ، وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما إلا بعد حصول العلم أو الاتفاق على مقدمات هى المبادى أو حصول اعتراف بوضع متقدمات هى كالمبادى ، ولو لم تكن المبادى الأول معلومة أو موضوعة لم يكن نظر فى شىء ولا بحث عن شىء فإن النظر والبحث يقتضيان التأدى من أصل حاصل إلى فرع مستحصل ، وإذا لم يكن الأصل حاصلا امتنع التأدى من لاشىء إلى شىء ، ولهذا لم يمكن البحث مع منكرى المحسوسات والأوليات ومن يتكلم معهم لقصد إرشادهم وتنبيههم أو يحصل اعتراف منه بنوع من الحيل إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا فى شىء واستحقاق أن يباحثوا فى شىء فإذا الشكوك التى أخبر عنها هذا الفاضل عن لسان قوم مفروض يعبر عنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب أصلا إنما يجاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الأوليات والمحسوسات ببيان التقصى عن مضايق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرتاض برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلة ، وانرجع إلى ما كنا فيه .

(١) أقول : قد ظهر مما مر أن الحس لا حكم له لا فى الجزئيات ولا فى الكليات إلا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات ، وإذا كان كذلك كان الصواب والغلط إنما يعرضان للعقل فى أحكامه ، وأيضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه فى معرض الغلط لكان حكم العقل أيضا كذلك .

(٢) أقول : قد مر أن الشكوك إذا صدرت عمن لا يعترف بالمحسوسات والأوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن أن يجاب عنها إلا إذا صدرت عمن يثق بالأحكام العقلية فينبغى أن يجاب بما ينبهه على أسباب الغلط ، أما أن البصر قد يدرك الصغير كبيرا فعليه كلام وهو أن البصر إذا أدرك الشىء صغيرا لم يدركه معه كبيرا ولا بالعكس ، والحاكم بأن المدرك فى الحالين شىء واحد لا يمكن أن يكون هو البصر ، لأن الحاكم لا يحكم ←

. . . . . .

إلا عند إدراكه فى الحالتين معا ، فإذا هو العقل بتوسط الخيال ، وهذا الغلط إنما توهمه العقل لا البصر وذلك أن العقل يحكم على الشيء المرتسم فى الخيال بالصغر إذا البصر أحس بذلك ثم وجد البصر أحس به كبيرا فتوهم أن البصر غلط فى إبصاره ولم يغلط هو على ما تبينه هنا .

وبيان ذلك أن الإبصار يكون إما بانطباع شبح المبصر فى البصر وإما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والأقرب إلى الحق هو الأخير ، وينبغى أن لا يلتفت إلى من يبطل القول بالشعاع بأن الشعاع إن كان جسما لزم منه تداخل الأجسام وإن كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل إلى محل آخر لأن شعاع النيران كالشمس والقمر والنار موجود يقينا فما يدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما أورده من الإشكال على الشعاع البصرى ، ثم إن الشعاع ممتد من ذى الشعاع إلى قابل الشعاع من غير تخلل خلل ، خال عن الشعاع أو تراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد فى بعض أجزاء امتداده ، بل على هيئة مخروط مستدير مملوء جوفه ، رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف وينعكس منه إذا كان صقيلا إلى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بين الشعاع الممتد والسطح الصقيل ونسميه بزاوية الشعاع ، وينفذ فى القابل الشفاف ذى السطح الصقيل وينعكس عن سطحه وينعطف فى ثخنه إلى جانب ذى الشعاع كلها معا ، والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشعاع قد بين جميع هذا فى موضعه ، والشعاع البصرى فى أكثر الحيوانات محتاج إلى مدد من جنسه أعنى إلى شعاع شيء من أجسام ذوى الأشعة ويستعان فى تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعى ، ويكون الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط ، فكلما كان المبصر أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع فيراه البصر أعظم ، وكلما كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فيراه البصر أصغر إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحس لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كالنقطة وبعد ذلك يتمحى أثره فلا يراه أصلا ، هذا على رأى القائلين بالشعاع .

وأما القائلون بالانطباع فيقولون إن الزاوية التى تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئى وقربه والبصر يدرك المرئى بتلك الزاوية .

ولنعد إلى القول بالشعاع ونقول : إذا تقررت هذه القاعدة فاعلم أن النار فى الظلة إذا كانت قريبة من الرائى عند الشعاع فى الظلة الرقيقة إلى الهواء المضيء ، لمجاورة النار فرأى البصر ما حولها بمعاونة من نورها وميزها منها فرآها على ما تقتضيها زاوية الإبصار ، وإذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع فى الظلة الكثيفة ولم ير ما حولها من النور المضيء بنورها ورآها وحدها بزاوية أصغر فيراها أصغر كما فى سائر المرئيات وإذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جدا فإن الشعاع البصرى المحاذى لما حولها لم ينفذ نفوذا تاما فلم يميز النار عن الهواء المضيء بها ، بل أدركتهما معا جملة واحدة فيراها البصر بزاوية أوسع من الزاوية التى تحدث من المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها فى الرؤية أعظم مما لو رؤيت فى غير الظلة المذكورة المحاذاة وحدها ، وأما السبب فى ←

الواحدة ثنتين كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر فإنا نرى قرين ، وكما فى حق الأحول[1] وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر ، فإنا نرى في الماء . قمرا وعلى السماء قمرا آخر[2] وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة كالرحى إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة بألوان مختلفة ، فإذا استدارت سريعا رأينا لها لونا واحدا كأنه ممتزج من كل تلك الألوان [3] وقد نرى المعدوم موجودا كالسراب أو كالأشياء التى يريها صاحب خفة اليدوالشعبذة ، وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة التى تدار بسرعة كالدائرة [4] ونرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة ، فإنه يشاهد الشط الساكن

← رؤية العنبة فى الماء كالإجاصة فهو أن العين ترى فى الماء بالامتداد الشعاعى النافذ فى الماء والمنعطفة معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء ، وأما فى الهواء فيراها بالنافذ وحده ، هذا إذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء ، أما إذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فرؤيتها بالنافذة والمنعطفة فى موضعين متمايزين فى حالة واحدة ، وأما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التى تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين وإدراك الأشياء البعيدة صغيرا يكون لتضيق تلك الزاوية كما مر .

(١) أقول : النور ممتد من الدماغ فى عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تتباعدان ، ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين ، فإذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معا شيئا واحدا وإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما عن الاستقامة صارت محاذاة إحديهما منحرفة عن محاذاة الأخرى وصار المبصر من أحديهما غير المبصر من الأخرى ، وإذا أبصرتا شيئا واحدا حسبه المبصر شيئين لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين وحكم العقل بالغلط ، وهكذا الحكم إذ تخالف الوسطى والسبابة من الأصابع فى وضعهما فأحستا معا شيئا واحدا كحمصة مثلا توهم أنهما أحستا بحمصتين ، والأحول النظرى قلما لا يرى الشيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب بل إنما يقع ذلك للأحول الذى يقصد الحول تكلفا .

(٢) أقول هذا يكون بنفوذ الشعاع البصرى إلى قمر السماء وبانعكاسه من سطح الماء إليه ، فإنه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس .

(٣) أقول: كل ما أدركه حس يتأدى إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال ، فإذا أدرك البصر لونا وانتقل بسرعة إلى لون اخر كان أثر اللون الأول فى الحس المشترك عند إدراك اللون الثانى ، وكأن الرائى رآهما معا ، ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس أن تميز أحدهما فيه من الثانى فتدركهما ممتزجين وإن كان الإدراك بالتبين ، وأيضا إن زالت الألوان عن محاذات البصر وارتسمت فى الحس المشترك على توال لا يدرك الحس تراخى بعضها عن بعض أدرك النفس من الحس المشترك لونا ممتزجا من جميعها .

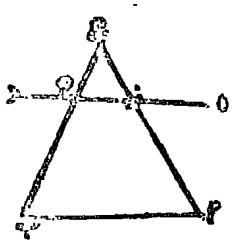
(٤) أقول: السراب المرئى ليس معدوما مطلقا إنما هو شيء يتراءى للبصر بسبب تزحزح شعاع ينعكس من أرض سبخة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والأشياء التى يريها خفيف اليد والمشعبذ إنما يكون فى التوهم بخلاف ما يكون فى الوجود بسبب عدم تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه ، أو بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبيهه ، وإما بسبب إقامة البدل مقام الشيء المبدل عنه بسرعة على ما يقف عليه من تعرف تلك الأعمال، ورؤية القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة الجوالة كدائرة إنما يكون لاتصال ما يدركه البصر فى ←

متحركا والسفينة المتحركة ساكنة[1] وقد نرى المتحرك إلى جهة متحركا إلى ضد تلك الجهة فإن المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحركا إليها إذا شاهد فيما تحته وإن كان الكوكب متحركا إلى خلاف تلك الجهة ، وقد نرى القمر كالسائر إلى الغيم وإن كان سائرا إلى خلاف تلك الجهة إذا كان الغيم سائرا إليه [2] وقد نرى المستقيم منكسرا كالأشجار التي على أطراف الأنهار[3] وإذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلا وعريضا وممسوحا بحسب اختلاف

← موضع يتحرك إليه المتحرك بما قد أدركه الحس المشترك من كونه في موضع آخر قبله وثبت فيه هيئته فيدرك النفس جميع ما في الآنين ويحسبه شيئاً واحدا متصلا .

(١) أقول : الحركة ليست بمرئية والبصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذيا لشيء ما بعد أن أدركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الإدراكين بحركة ذلك الشيء ، وإذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الإدراكين فتحسبه النفس ساكنا ، أما راكب السفينة فلما لم يدرك ببدنه انتقالا من موضع إلى موضع حسبه ساكنا ، وإذا تبدلت محاذاته لأجزاء الشط مع تخيل سكونه في نفسه حسب الشط متحركا لكون ذلك التبدل شبيها بالتبدل الأول .

(٢) أقول ليكن السائر إلى جهة ينتقل من ا إلى ب والقمر بالقياس إليه مثل ج والغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لرقته مثل د ه فإذا كان السائر عند ا كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر كخط أزح وإذا انتقل إلى ب صار شعاعه كخط ب ح د فيتخيل أن القمر تحرك من ز إلى ح في جهة حركته إذ رآه أولا محاذيا لنقطة ز ثم منتقلا منها إلى ح وأما القمر المتحرك إلى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما مر ، وأيضا ليكن الناظر ساكنا عند نقطة ا ورأى القمر وهو ج محاذيا لنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة ه ووصلت نقطة ح إلى حيث كان في الأول نقطة ز رأى القمر



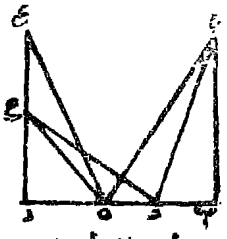
منتقلا من محاذاة لفظة ز إلى محاذاة لفظة ح فيتخيل أن القمر يتحرك من ز إلى ح وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لأن انتقاله في المحاذاة بالقياس إلى السماء لا يتغير في حسه لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحس ، وإذا كان الغيم مثل ح ه فقط والناظر عند ا رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر زح ثم تحرك الغيم إلى أن وصل مبداه وهو نقطة ح إلى الموضع الذي كان فيه ز رأى القمر وهو ج محاذيا لنقطة ح فيتخيل أن القمر متحرك من ز إلى ح فسار إلى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم .

(٣) أقول: إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار على وجه يكون زاويتا الشعاع والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الراقي وإلى أسفله لا من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فليكن الراقي ا وسطح الماء ب د والشجر القائم على ذلك السطح ى د ولينعكس الشعاع النافذ من ا إلى نقطة ه منها إلى رأس الشجر وهو نقطة ى بحيث يكون زاويتا اهب ى ه د متساويين أقول لا يمكن أن ينعكس مرتبطة تلى جهة ب من ه شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح ←

شكل المرآة وكل ذلك يدل على غلط الحس (١) .

وثانيها : أن الحس قد يجزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك ، لأن الحس لا يفرق بين الشيء ومثله ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله ، فبتقدير توالي الأمثال يظن الحس وجـــوداً واحداً مستمراً ولا يكون كذلك ؛ فإن الألوان غير باقية عند أهل السنة ، بل يجددها الله تعالى حالا فحالا ، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر ، وإذا احتمل ذلك ، احتمل أيضاً أن يقال : الأجسام لا تبقى مستمرة ، بل الله تعالى يجددها حالا فحالا ، لكنها لما كانت متماثلة متوالية يظنها الحس شيئاً واحدا فثبت أن حكم الحس بالبقاء

← وإلا فينعكس من نقطة ر ويكون الشعاع النافذ من ا إلى ر منعكسا عنه إلى ح وحينئذ يجب أن يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر ه أعظـــم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر د وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية ى ه د فزاوية ح ر د أعظم من زاوية ى ه د ويكون أعظم كثيرا من زاوية ح ه د فالداخلة فى مثلث ى ر ه أعظم من خارجتها هذا خلف محال ، ولا يمكن أن ينعكس من ه شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح وإلا كانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحد من زاويتى ى ه د ، ح ه د العظمى والصغرى هذا خلف ، فإذاً لابد من أن ينعكس إلى كل نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من ه إلى د أميل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة ، ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فإنها متعودة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ، ولا يكون فى نفس الأمر نافذا فإن الماء ربما لا يكون عميقا بقدر طول الشجر ، أو يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع أصلا ، وحينئذ يحسب أن رأس الشجر أكثر نزولا فى الماء لكونه أبعد من أصله وباقى أجزائه على الترتيب ، فرآه كأنه منعكس تحت سطح الماء ، وهـــذه المسائل وإن كانت متعلقة بالهندسة أوردناها ههنا لأن الكلام انجر إليها .



(١) أقول : المرآة الطويلة المستقيمة فى الطول والمنحنية فى العرض كقالب أسطوانة مستديرة إذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا طوله بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضى بما هو أقل عرضا مما لو كان مستقيما ، وذلك لأن الطول ينعكس من عاكس مستقيم ، والعرض ينعكس من عاكس منحن ، وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الأمر بالعكس ، فترى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل من طوله ، وإذا نظر إليها بحيث يكون موريا فى محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا ، وإذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر إلى موضع واحد رأى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر ورأسين أو أكثر ، ومن بعضها يرى وجهه متنكسا ، وكذلك فى الاختلافات المتنوعة التى تشتمل على أكثرها كتب المرايا ويحتال لها متخذو المرايا على وجه يقصدونه ، فقد ظهر مما مر أن كل ذلك غلط بديهة الإدراك التفسانى من المحسوسات المتأدية إليها ، لاغلط الحس .

غير مقبول[1] .

وثالثها : أن النائم يرى فى النوم شيئاً ويجزم بثبوته ، ثم يتبين له فى اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلا ، وإذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يكون هنا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه فى اليقظة[2] .

ورابعها : أن صاحب البرسام قد يتصور صورا لاوجود لها فى الخارج ، ويشاهدها ويجزم بثبوتها ووجودها ويصيح خوفا منها ، وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ماليس بموجود فى الخارج موجودا[3] وإذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء .

فإن قلت : الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لايوجد .

قلت : انتفاء السبب الواحد لايوجب انتفاء الحكم بـــل هذا الاحتمال لايندفع إلا بحصر أسباب ذلك التخيل الكاذب ثم ببيان انتفائها ، ثم إن المسبب لايجوز حصوله ولابقاؤه عند انتفاء الأسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن إثباته إلا بالنظر الدقيق لو أمكن ، فيلزم أن لا يجوز الجزم بوجود شىء

---

(١) أقول : الحكم بالبقاء هو الحكم بأن الموجود فى الزمان الثانى هو بعينه الموجود فى الزمان الأول ، وهذا الحكم لا يصح من الحس ، فإنه لايقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما ، فإذا الحكم بالبقاء لايكون إلا من العقل والعقل إنما يغلط إذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين ولم يعقل مابه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ، فإحالة هذا الغلط على الحس ليس بصواب ، وأما حكم الأشاعرة بأن الألوان غير باقية فشىء لزمهم بحسب أصولهم المبنية عندهم وهى أن الإعدام لايمكن أن يكون فعلا لفاعل ، وأن الموجود الباقى حال بقائه مستغن عن المؤثر ، وأن لامؤثر إلا الله تعالى ، وإذا شاهدوا أعراضا لايدوم وجودها ألزموا القول بتجددها حالا بعد حال . والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على محل الضد الآخر المقتضى لإفنائه لم يقولوا بذلك ، والفلاسفة لما جعلوا الباقى حال بقائه محتاجا إلى المؤثر لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك ، والمظام من المعتزلة جعل الأجسام أيضاً غير باقية بمثل ذلك ، وهذه أحكام غير متعلقة بالحس .

(٢) أقول : النائم يرى فى خياله مثل ما يرى المستيقظ ، إلا أن المستيقظ لما كان واقفا على أحكام اليقظة حكم بأن أحد مراتبه واقع حق والآخر غير واقع وغير حق ، والنائم لما كان غافلا عن الإحساس حسب أن الواقع هو الذى يراه فى خياله وهذا ليس بغلط حسى ، بل هو غلط للنفس من عدم بين الشىء وبين مثاله حال الذهول عن الشىء .

(٣) أقول : حكم صاحب البرسام حكم النائم ، فإنه لاستغراقه فى الخيال وغفلته عن الإحساس تحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم ، وفى جميع هذه الأحوال لم يعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود موجوداً وإنه لم ير ذلك بل أدرك بخياله شيئاً ذهل عن الإحساس ، فظهر أن الحس لم يدرك ماليس بموجود فى حال من الأحوال أصلا .

في المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول[1] .

وخامسها : أنا نرى الثلج فى غاية البياض ، ثم إذا بالغنا فى النظر إليه رأيناه مركبا من أجزاء جمدية صغار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون ، فالثلج فى نفسه غير ملون ، مع أنا نراه ملونا بلون البياض.

وليس لأحد أن يقول إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجمدية إلى بعض .

لأنا نقول : هذا لا يقدح فى غرضنا ، لأن الذى ذكرته ليس إلا بيان العلة التى لأجلها نرى الثلج أبيض ، مع أنه فى نفسه ليس بأبيض ، ونحن ما سعينا إلا لهذا القدر ، وأيضاً فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية ، لأن تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال ، وأيضا نرى موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف أبيض مع أنه ليس هناك إلا الهواء المحتبس فى ذلك الشق ، والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلمنا أنا نرى الهواء مع أنه فى نفسه غير ملون ملونا[2] .

---

(١) أقول : لم يثبت الإحساس بشيء غير واقع فى موضع أصلا وأما تجويز الغلط فيما يشاهده الأصحاء لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض مما يأباه العقل الصريح ، ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ، وهذه الأجوبة إنما نوردها لبيان أسباب الغلط الذهنى بعد أن حكم العقل ذلك غلطا للذهن لا لإثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قدمنا بيانه ، وأما قوله انتفاء السبب الواحد لايوجب انتفاء الحكم قلنا : نعم لو أيقينا صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره ، لكنا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل ، فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تأمل فى الأسباب وحصرها وانتفائها ، وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل .

(٢) أقول : قد تبين عند المحققين أن البياض إنما يتكون بتعاكس الضوءين من مسطوح أجسام مشفة والجمد والزجاج مشفان ، ولإشفافهما كان لهما ضوء ، ومتى كانا ذوى سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء منهما أما إذا انكسرا وحدث لهما سطوح تعاكس الضوء من بعضها إلى بعض فحدث البياض فإن لم يكن معها مايوجب التزاق بعضها ببعض رأى كل واحد من أجزائها شفافا خاليا من اللون لعدم السطوح المختلفة فى ذلك الواحد الذى هو شرط فى حدوث البياض ، وإذا عرض معها مايوجب التزاق بعضها ببعض صار جسما واحدا أبيض كما فى بياض البيض المسلوق ، فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء كما فى الماء ، وبعد السلق يعاكس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله فحدث البياض والماء إذا كان مائعا ذا سطح واحد كان له ضوء ولم يمكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه تعاكس ، أما إذا تزبد أو انجمد اجتمع الأمر بأن فيه وحدث البياض وفى بياض البيض المسلوق مايوجب فيه مع ذلك الالتزاق والتماسك فصار جسما واحدا أبيض ولم يكن امتياز بعض أجزائه من البعض ، فلا يتبين للمتأمل فيه شف الجزء الواحد كما فى الثلج والزجاج ، فظهر من ذلك أن مانراه ملونا فهو فى نفسه غير ملون ، لأن اللون ليس إلا الغرض الموصوف بتلك الصفة ، ولم يجب من ذلك أن كل مالا يكون جزؤه ملونا يمتنع أن تكون أجزاؤه ملونات .

فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلا وقد يكون حقا وإذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه إذ لا شهادة لمتهم بل لابد من حاكم آخر فوقه ليميز خطأه عن صوابه ، على هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأول وهو المطلوب [١] .

وأما الكليات فالحس لا يعطيها البتة ، فإن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهـذا الجزء ، فأما وصف الأعظمية فهو غير مدرك بالحس ، وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء ، فأما أن كل « كل » فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ، ولو أدرك كل ما في الوجود من الكليات والأجزاء ، لأن قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط ، بل كل ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية ، وذلك مما لا يمكن وقوع الإحساس به فثبت ، أن الحس لا معونة له على إعطاء الكليات البتة [٢] .

(الفرقة الثالثة : الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات)

قالوا : المعقولات فرع المحسوسات ، ولذلك فإن من فقد حسا فقد علما ، كالأكمه والعنين والأصل أقوى من الفرع [٣] .

ثم الذي يدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة .

أحدها : أن أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون ، ثم إن هذه القضية ليست يقينية ، وإذا لم يكن أقوى الأوليات يقينيا فما ظنك بأضعفها . بيان الأول وهو أنا رأينا المعولين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة .

أحدها : أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (وثانيها) : أن الكل أعظم من الجزء ، (وثالثها) أن الأشياء المساوية للشيء الواحد متساوية . ورابعها : أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول [٤] .

---

(١) أقول : قد ظهر أن الحس ليس له حكم في شيء من المواضع ، فبطل القول بأن حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه .

(٢) أقول : قد عد في الحسيات في صدر الباب العلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة من غير تقييدهما بما يجعل الحكم شخصيا ، وحكم ههنا بأن الحس لا يقوى على إعطاء الكليات البتة وذلك يقتضي أن لا يكون ما عده في الحسيات حسيا ، بل مبدأه يكون حسيا ، وقد قال ههنا أن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء ، فإن لزمه أن يكون الحكم بكون النار حارة وكون الكل أعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين ولهما مباد محسوسة وهذا خبط ظاهر .

(٣) أقول : إذا كان الإحساس شرطا في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك أن يكون الإحساس أقوى من التعقل ، فإن الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال .

(٤) أقول : لو كانت الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوهـا في البديهيات ، فعلمنا أن اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل لا على مقدمة أخرى .

أما قولنا : الكل أعظم من الجزء لأنه لو لم يكن كذلك لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة ، فحينئذ يجتمع فى ذلك الجزء الآخر كونه موجودا معدوما معا[1] .

وأما قولنا : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية لأنه لو لم يكن كذلك لكان الألف المحكوم عليه بأنه يساوى السواد سوادا لا محالة ، ومن حيث إنه محكوم عليه بأنه يساوى ما ليس بسواد يجب أن لا يكون سوادا فلو كان الألف مساويا للأمرين لزم أن يكون الألف فى نفسه سوادا وأن لا يكون فى نفسه سوادا فيجتمع النفى والإثبات[2] .

وأما قولنا : إن الجسم الواحد فى الآن الواحد لا يكون فى مكانين معا ، لأنه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل فى مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك ، وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا معدوما معا[3] .

لا يقال : كل عامل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلاثة وإن لم يخطر بباله هذه الحجة التى ذكرتموها .

لأنا نقول : لا نسلم أن حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التى ذكرناها ، ولذلك يقولون لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للأجزاء الآخر أثر البتة ، ولو كان الشيء الواحد مساويا لمختلفين لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه ، وهذا إشارة إلى ما ذكرناه ، نعم قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحجة على الوجه الذى لخصناه ، ولكن معناه مقرر فى عقولهم ولا عبرة بالعبارة[4] . فقد لاح بأن أجلى البديهيات قولنا النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان [5] وهو غير يقينى لوجوه .

( ) أقول هذا البيان مبنى على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا نعنى بكون الكل أعظم من الجزء إلا هذا ، فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب .

(٢) أقول : هذا بيان أن الشيء المساوى لمختلفين مخالف لنفسه وهو عين ما ادعى بيانه ، فإن أراد به البيان بالخلف فليس قولنا المساوى لمختلفين مخالف لنفسه بأوضح من قولنا المساويان لشيء بعينه متساويان حتى يتبين هذا بذاك .

(٣) أقول : عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد ، فإن المثلين من كل جهة لا يتمايزان ومع ذلك لا يكونان واحدا ، وكان من الصواب أن يقول : لو كان جسم فى مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون وجود أحد المثلين وعدمه واحدا ، مع أن الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان .

(٤) أقول : الكل هو جزءان ، والجزء هو أحدهما ، ولا يحتاج فى أن الشيء مع غيره أكبر منه وحده إلى أن تعرف أن لأحد الجزأين أثرا أو لا ، والحكم بأن كون الشيء مساويا لمختلفين مقتض لمخالفته لنفسه بيان لكون الشيئين المساويين لشيء متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثانى بيانا للأول ، فإن الحجة ينبغى أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا لأحد الحكمين فضيلة فى كونه أبين من الآخر ، ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجج وإن لم يقدر على تلخيصه فى العبارة غير مسلم .

(٥) أقول : لاشك فى أنه أجل من غيره ، ولذلك سماه الحكماء أول الأوائل ، يعنى فى الوضوح ، وكونه أوضح يدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره فى الوضوح إليه .

أحدها : أن هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم والناس قد تحيروا فيه لأن المتصور لا بد وأن يتميز عن غيره والتميز عن غيره متعين فى نفسه ، وكل متعين فى نفسه فهو ثابت فى نفسه ، فكل متصور ثابت فى نفسه ، فما ليس بثابت فغير متصور فالمعدوم غير ثابت فلا يكون متصورا وإذا كان ذلك التصديق متفرعا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعا كان ذلك التصديق ممتنعا(١) .

لا يقال : المعدوم المتصور له ثبوت فى الذهن ، ولأن قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بأنه غير متصور ، والحكم على الشىء يستدعى كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن المعدوم متصورا لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصور ، لأنا نجيب عن الأول : بأن الثابت فى الذهن أحد أقسام مطلق الثابت والكلام وقع فى تصورها مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتا بوجه ما وإلا لكان داخلا تحت مطلق الثابت ، وحينئذ لا يكون قسيما له بل قسما منه ، وعن الثانى أن ماذكرته ليس جوابا عن دليلنا ، على أن المعدوم غير متصور بل هو إقامة دليل ابتداء على أن المعدوم متصور ، وذلك يقتضى معارضة دليلين قاطعين فى مسألة واحدة وهو أحد الدلائل القادحة فى البديهيات(٢) .

وثانيها : لو سلمنا إمكان تصور العدم لكان قولنا النفى والإثبات لايجتمعان يستدعى امتياز العدم عن الوجود ،وامتياز العدم عن الوجود يستدعى أن يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال ، لأن كل هوية يشير العقل إليها والعقل يمكنه رفعها ، وإلا لم يكن له مقابل ، وكان يلزم أن لا يكون للعدم مقابل وكان يلزم نفى الوجود وهو باطل ، فثبت أن ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول ، لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون داخلا تحت العدم المطلق ، فيكون قسيم العدم قسما منه هذا خلف(٣) .

وثالثها : لو سلمنا الامتياز لكان الإثبات والنفى قد يكون المراد منهما ثبوت الشىء فى نفسه أو عدمه فى نفسه

---

(١) أقول : النفى هو رفع الإثبات ورفع الإثبات لا يكون عين الإثبات ورفع الإثبات الخارجى إثبات ذهنى منسوب إلى لا إثبات خارجى ، وكونه فى الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا فى نفسه وثابتا فى الذهن لا ينافى كون ما هو منسوبا إليه لا ثابتا فى الخارج ، فالحكم بأن ما ليس بثابت فى الخارج غير متصور مطلقا باطل ، لأنه متصور من حيث إنه ليس بثابت فى الخارج غير متصور لا من حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذا الحيثية لاعلى ما نسب إليه هذا الوصف فلذلك لم يكن ممتنعا.

(٢) أقول : رفع الثبوت الشامل للخارجى والذهنى تصور لما ليس بثابت ولا متصورأصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين، ولا مانع من أن يكون شىء قسما لشىء باعتبار وقسما منه باعتبار ، مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت فى الذهن وإما غير ثابت فى الذهن ، فاللاموجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت فى الذهن فإذاً قد انحل الشك من غير تعارض دليلين .

(٣) أقول الحكم بأن الامتياز يستدعى أن يكون للممتازين هويتان غير مسلم ، فإن الهوية واللاهوية ممتازان وليس اللاهوية هوية، ولو فرضنا لها هوية كانت بذلك الاعتبار داخلة فى قسم الهوية وباعتبار مافرض له هذا الاعتبار قسيما للهوية ، وكذلك القول فى رفع العدم ولا يلزم الخلف .

كقولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن لا يكون موجودا ، وقد يكون المراد منهما ثبوت الشيء لشيء آخر وعدمه عنه. كقولنا : الجسم وإما أن يكون أسود وإما أن لا يكون .

أما الأول : من المعلوم بالضرورة إن قولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن لا يكون موجودا لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور مفهوم قولنا السواد موجود السواد معدوم ، ولكن كل واحد منهما باطل .

أما الأول : فلأنا إذا قلنا السواد موجود فإما أن يكون كونه سوادا هـــو نفس كونه موجودا أو مغايرا له[1] .

فإن كان الأول كان قولنا السوادموجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وقولنا الموجود موجود ومعلوم أنه ليس كذلك لأن هذا الأخير هذر ، والأول مفيد .

وإن كان الثاني فهو باطل من وجهين .

أحدهما : أنه إذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود وإلا لعاد البحث فيه ، ولكان الشيء الواحد موجودا مرتين وإذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود ، لكن الوجود صفة موجودة وإلا لثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه ، فحينئذ يكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير معقول ، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الألوان والحركات غير موجودة وذلك موجب الشك في وجود الأجسام وهو عين السفسطة[2] .

الثاني : أنه إذا كان الوجود مغايراً للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فإذا قلنا السواد موجود بمعنى أن السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال ، فإن قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود وهو أن مسمى السواد مسمى الوجود ، بل المراد أن السواد موصوف بالموجودية قلت حينئذ ينقل الكلام إلى مسمى الموصوفية ، فإنه إما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود محال فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وهو محال ، وإما أن يكون مغايرا له

---

(١) أقول الكائن سوادا هو غير الكائن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لأن ههنا شيئاً واحداً يقال له تارة إنه سواد وتارة إنه موجود ، فالمقول عليه منهما واحد ، والمقولان متغايران ، فإذا القسمة أن كون أحدهما عين الآخر أو مغايرا له ليست بحاصرة ويجوزه قسم آخر وهو أن يكونا متحدتين من وجه ومتغايرتين من جهة أخرى .

(٢) أقول : لا يلزم من كون المتغايرة قيام أحدهما بالآخر فإنها إذا قيل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان ، وأيضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما ، وإذا كان السواد في نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين ، وليس الوجود صفة موجودة ، فإن ذلك يقتضي ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له أو ثبوت الواسطة ، فإن ذلك إنما يلزم بملاحظة نفي الوجود أو العدم أو سلبهما مع مفهوم الوجود ، وحين نلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الألوان والحركات بمحل غير موجود ، فإن كون الوجود حالا في محل غير موجود يقتضي كون اللون والحركة حالين في محل غير ملون ولا متحرك ، وظاهر أن جميع ما قاله في هذا الموضع خبط لا يليق إيراده بأمثاله .

فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين ، إلا أن يقال المراد من كون السواد موصوفا بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية وحينئذ يعود التقسيم فى تلك الموصوفية الثانية ، فإما أن يتسلسل وهو محال أو يقتضى رفع الموصوفية وحينئذ يطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية[1] وأما قولنا السواد معدوم ، فإن قولنا وجود السواد عين كونه سواداً كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس سوادا ، والموجود ليس بموجود ، ومعلوم أنه متناقض[2] وإن قلنا وجوده زائد عليه توجه الإشكال من ثلاثة أوجه .

أحدها : أنه يلزم قيام الوجود الذى هو صفة موجودة بالماهية المعدومة ، وهو محال .

وثانيها : أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلا لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين فى نفسه ، وكل ماله تعين فى نفسه فله ثبوت فى نفسه ، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا إذا كان ثابتا فى نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا فى سلب الوجود عنه هذا خلف .

فإن قلت : الذى يسلب عنه الوجود موجود فى الذهن .

قلت : فإذا كان موجودا فى الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه لأن الموجود فى الذهن أخص من مطلق الوجود فالموجود فى الذهن يصدق عليه أنه موجود فلا يصدق عليه حينئذ أنه ليس بموجود وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل وجودا خاصا .

وثالثها : أنا سنقيم الدلالة فى مسألة أن المعدوم ليس بشىء على امتناع خلو الماهية عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل ، وإذا كان كذلك لم يكن لقولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن يكون معدوما مفهوم محصل وإذا كان كذلك امتنع التصديق به فضلا عن كون ذلك التصديق بديهيا[3] أما الثانى وهو قولنا

---

(١) أقول : لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقا للزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك ، وليس المراد أيضاً أن مسمى السواد مسمى الوجود ولا أن السواد موصوف بالوجودية أو موصوف بتلك الموصوفية حين يعود ، إما التكرار أو وحدة الاثنين ، بل المراد أن الشىء الذى يقال له إنه سواد هو تعيينه الذى يقال له إنه موجود ، وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردهما .

(٢) أقول : ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم أن السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ، بل المراد عنده من هذا القول نفى السواد لا إثبات نفيه له ولا يلزمه تناقض .

(٣) أقول قد مر أن الماهية من غير اعتبار شىء معها لا تكون موجودة ولا معدومة فلا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة فهذا على الوجه الأول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضى كون الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة فى نفسها وثابتة فى نفسها فإن التميز صفة غير الماهية وكذلك التعين والثبوت ، والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها وإذاً لا يكون حصول الوجود له شرطا فى سلب الوجود عنه والذى يقال أن المسلوب عنه الوجود موجود فى الذهن فلا يراد به إنه مسلوب عن الوجود عنه كونه موجودا فى الذهن فإن كونه موجودا فى الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بالصفة أو غيرها وأن كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها وهذا على الوجه الثانى وأما امتناع خلو الماهية عن الوجود ←

الجسم إما أن يكون أسود وإما أن لايكون. فنقول من الظاهر أنه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور معنى قولنا الجسم أسود والجسم ليس بأسود . فنقول : إذا قلنا الجسم أسود فهو محال من وجهين . أحدهما : أنه حكم بوحدة الاثنين على ماتقدم تقريره وهو باطل . الثانى : أن موصوفية الجسم بالسواد إما أن يكون وصفا عدميا أو ثبوتيا. الأول محال لأنه نقيض اللاموصوفية وهى وصف سلبى ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن أن يكون أمرا عدميا[1] ومحال أيضا أن يكون أمرا ثبوتيا لأنه على هذا التقدير إما أن يكون نفس وجود الجسم والسواد وإما أن يكون مغايرا لهما . والأول محال لأنه ليس كل من إعقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفا بالسواد . والثانى أيضا محال لأن موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت أن موصوفية الشىء بغيره غير معقوله[2] فإن قلت الموصوفية ثابتة فى الذهن دون الخارج. قلت الذهن إن طابق الخارج جاء الإشكال وإلا فلا عبرة به ولأن موصوفية الشىء بالشىء نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين يستحيل أن تكون حاصلة فى غيرهما وإذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبى أبدا لا الثبوتى وذلك عندكم باطل[3] .

الاعتراض الرابع على قولنا الشىء إما أن يكون وإما أن لا يكون : سلمنا تصور هذه القضية بأجزا لا نسلم عدم الواسطة وبيانه من وجهين . الأول : أن مسمى الامتناع إما أن يكون موجودا أو معدو

← فلا ينافى اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية إذا أخذت لامع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلا إنما يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها ؛ فظهر أن لقولنا السواد موجود السواد مفهوم محصل والقسمة إليهما صادقة صحيحة .

(١) أقول: أما قوله إذا قلنا الجسم أسود حكمنا بوحدة الاثنين فقد مر الكلام فيه .وأما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب أن تكون وجودية لأن نقيضها وهى اللاموصوفية سلبى ونقيض السلب إيجاب فليس بمستقيم لأنا إذا قلنا اللاموصوفية سلبية يلزم منه أن تكون الإيجابية موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لا سلب الأعم يكون أخص من سلب الأخص والحكم بأن الموصوفية إيجابية عكس مالزم من تلك القضية وهو الغلط من باب إيهام العكس ، ثم إن الحكم بأن الموصوفية إيجابية لايقتضى كونها وجودية ، فإن العدمى قد يكون إيجابيا كما فى المعدولة وهذا غلط فى غلط .

(٢) أقول : إن كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد فمن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم وإن كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليهما لم يلزم التسلسل لأن هذه الأوصاف أمور اعتبارية وتحدث بتصور الاعتبار وتقف عند ترك الاعتبار .

(٣) أقول : مطابقة الذهن الخارج إنما يكون شرطا فى الحكم على الأمور الخارجية بأشياء خارجة أما فى المعقولات وفى الأحكام الذهنية على الأمور الذهنية فليس بشرط والنسب والإضافات أمور لا يكون لها وجود إلا فى العقل واعتبارها فى الأمور الخارجية هو كون تلك الأمور صالحة لأن يفعل منها تلك النسب والإضافات أى تكون بحيث إذا عقلها عاقل حصل فى عقله تلك النسبة أو الإضافة .

موجود ولا معدوم لا جائز أن يكون موجودا وإلا لكان الموصوف به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممتنعا ، بل إما واجبا أو ممكنا، ولا جائز أن يكون معدوما لأنه نقيض اللاامتناع الذى يمكن حمله على المعدوم فيكون اللاامتناع عدميا فلا يكون الامتناع عدميا(١) .

ولأن الامتناع ماهية متعينة فى نفسها متميزة عن سائر الماهيات إذ لو لم يكن كذلك لاستحال إشارة العقل إليها ،وإذا كان كذلك استحال أن يكون نفيا محضا . فإن قلت : ثبوت فى الذهن. قلت هذا باطل لأن الممتنع ممتنع فى نفسه سواء كان هناك عقل أو لم يكن ولأن الفرض العقلى إن كان مطابقا للخارج فهو المطلوب وإلا لكان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود، ولأن الذى فى الذهن إن كان موجودا استحال اتصافه بالامتناع لأن الموجود لا يكون ممتنع الوجود وإن لم يكن موجودا لم يكن الامتناع القائم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود؛ فثبت أن مسمى الامتناع ليس بموجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة(٢) .

وثانيهما : أن مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود وإلا لكان حيث صدق مسمى العدم أو مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم إلى الوجود وهو محال، وإذا ثبت ذلك فنقول: الآن الذى يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم إلى الوجود إما أن تكون الماهية فى ذلك الآن موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنه يخرج من العدم إلى الوجود فيكون ذلك كأنه يقال الموجود يخرج إلى الوجود فيكون الشىء موجودا مرتين وهو محال وإن كانت معدومة فهو محال من وجهين . أحدهما : أنه إذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الأصلى ومع البقاء على العدم الأصلى يستحيل أن يتحقق مسمى التغير من العدم إلى الوجود ولأن مسمى الحدوث صفة موجودة وإلا ثبت الواسطة، والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم . الثانى : متى كانت معدومة كان العدم الأصلى باقيا ومتى كان العدم الأصلى باقيا لم يمكن النقل فى التغير من العدم حاصلا؛ فثبت أن الماهية حاله الحدوث لا موجودة ولا معدومة(٣) .

---

(١) أقول :الامتناع اعتبار عقلى والكلام فيه كما فى غيره من الاعتبارات ، واللاامتناع إذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كلياً فإن بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ، ولا يلزم من كون اللاامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فإن الإنسان وجودى وبعض اللاإنسان أيضا وجودى واللاممكن بالإمكان العام عدمى وبعض الممكنات عدمى، وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها كثيرا فى كلامه .

(٢) أقول :الامتناع نسبة مقبولة هى متصور ووجوده الخارجى فى التصور فليس نفيا محضا ولا شيئا ثابتا فى الخارج وليس فى الخارج، شىء موصوف بالامتناع أو لا عقل وليس الامتناع فرض شىء فى الخارج حتى يكون جهلا لو لم يطابق الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور فى الخارج عدما ضروريا للذات ذلك المتصور. فليس الامتناع من حيث هو موجود فى العقل بممتنع إنما هو صفة ثابتة فى العقل لمتصور ذهنى مقيس إلى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة .

(٣) أقول :الماهية لا تكون موجودة إلا فى زمان الوجود أما فى زمان العدم لا ماهية إلا فى التصور العقلى كما تقرر فى بيان الامتناع، وكذلك فى آن الحدوث فإن مفهوم الحدوث على ما فسره يدخ

وله تقرير آخر وهو أن الماهية إذا انتقلت من العدم إلى الوجود فحالة الانتقال لابد وأن تكون لا معدومة ولا موجودة ؛ لأنها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليها وحين حصول المنتقل إليها بتمامه لم يبق الانتقال بل ينقطع ، فظاهر أن حالة حصول الانتقال لابد وأن تكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل إليه فوجب أن يكون خارجا عن حد العدم الصرف وغير داخل إلى حد الوجود الصرف[1] .

فهذه الإشكالات قطرة من بحار الإشكالات الواردة على قولنا الشيء إما أن يكون وأما أن لا يكون وإذا كان حال أقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالأضعف[2] .

الحجة الثانية : لمنكري البديهيات : أنا نجد العقل جازما بأمور كثيرة يجزمه بالأوليات مع أن الجزم غير جائز فيها ، وذلك يوجب تطرق التهمة إلى حكم العقل .

بيان الأول من وجوه .

الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة إليه موجودة في الخارج ، والحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل العدم ، والوجود المرتب عليه في الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل إنما تكون موجودة في العقل ، ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم ؛ لأن معنى الواسطة أن تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال ؛ لأن كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض . لا يقال الجسم في آن انتقاله من السكون إلى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن أن يقال : الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فإذا هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين .

لأنا نقول : وجود الحركة لا يمكن إلا في زمان ، وكذلك وجود السكون ، وانتفاؤهما عن شيء من شأنه أن يوجد أحدهما فيه يقتضي واسطة بينهما ، لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه أن يوجد فيه حركة أو سكون ، فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون بكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه ، لأن الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة ، فإن ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط.

(١) أقول : الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان إلا إذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج كالحركة ، أما إذا كان الانتقال من لاشيء فلا يكون هناك حد ولا انقطاع ، والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل إليه لا يعقل إلا إذا كانا موجودين . وههنا لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا ، والموصوف لا ثبوت صفة له ، إلا إذا كان أصل الثبوت له ، فإذاً لا متوسط بين الوجود والعدم .

(٢) أقول : هذه الإشكالات لا تشكك غير الأذهان التي تعودت الخمول ولم تألف النظر في الحقائق والناظر المتميز لا يشك في أنها أغلاط ومغالطات .

أحدها : أنا إذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا فى الحال وشاهدنا زيدا مرة أخرى جزمنا أن زيدا الذى شاهدناه ثانيا هو الذى شاهدناه أولا ، وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن الله تعالى أعدم الزيد الأول فى تلك اللحظة التى غمضنا العين فيها وخلق فى الحال مثله وهذا على مذهب المسلمين ، وأما على مذهب الفلاسفة فلعله حدث شكل غريب فاكى اقتضى هذا النوع فى التصرف فى هيولى عالم الكون والفساد ، وهو إن كان بعيدا جدا لكنه جائز عندهم ، وعلى هذا التقدير يكون الزيد الذى شاهدناه ثانيا غير الزيد الأول[1] .

الثانى : أنا إنا شاهدنا إنسانا شابا أو شيخا علمنا بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرعا وشابا حتى صار الآن شيخا ، وهذا الجزم غير ثابت ، أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار ، وأما على مذهب الفلاسفة فللشكل الغريب[2] .

---

(١) أقول : العقل جازم بلا تردد أن هذا الزيد هو الأول ولو كان حكمه موقوفا على نفى الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لا بديهيا ، والمسلمون لم يتفقوا على أن إعدام الموجودات فى ممكن. قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل من موجود هو أثر .

ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الإعدام يكون بإيجاد ضد الوجود حتى مشايخهم قالوا : إن الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء لا فى محل وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى ، فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فينتفى ولا شىء غير وجه الله تعالى .

وذهب النظام إلى أن جميع الأجسام والأعراض غير باق زمانين بل يحدثه الله تعالى حالا فحالا .

وذهبت الأشاعرة إلى مثل هذا القول فى الأعراض .

وقال جميع من لا يجوز إعادة المعدوم : بأن الأجسام لا تفنى ولكن تفنى التأليفات التى بين أجزائها فيكون لأجل ذلك هالكة ، فإعدام زيد الأول ليس بممكن عند أكثر المسلمين ، وما لا يمكن لا يكون مقدوراً للفاعل المختار .

وأما على مذهب الفلاسفة : فالشكل الغريب لا يكون إلا سببا فاعليا ولا بد معه من سبب قابل حين يحصل الأثر ، ومادة زيد الأول ونفسه لا يمكن أن تفنى ، ومادة زيد الثانى لا يمكن أن تتصل بها صورته إلا بعد حصول اعتدال إنسانى وتغذية ونشو حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان إنسانا كاملا ، فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم ، وهب أنهم يقولون بذلك إلا أن العقل لما كان جازما بنفى ذلك الاحتمال لا يقع للعقلاء شك فى البديهيات بسبب أمثال هذه الخرافات .

فإن قيل : وكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام ؟

قلت : ليس فى معجزاتهم إعدام شىء باق ، فإن جعل العصا حية ثم إعادتها إلى سيرتها الأولى ليس إلا تبديل صورة بصورة ، وإخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر وإحياء الموتى وغير ذلك أمور ممكنة فى العقل ليس فيها إعدام باق ، وإيجاد مثل المتقدم دفعة مع أن لبعضها تأويلات عليه لا يمكن إيرادها هنا .

(٢) أقول : العقل لا يشك فيما جزم بسبب هذا القول الذى قاله وإن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأن

الثالث : أنى إذا خرجت من دارى فإنى أعلم أن ما فيها من الأوانى وغيره لم ينقلب أناسا فضلاء مدققين فى علوم المنطق والهندسة ، ولم ينقلب ما فيها من الأحجار ذهبا وياقوتا ، وأنه ليس تحت رحلى ياقوت بمقدار مائة ألف من ، وأن مياه البحار والأودية لم ينقلب أدما ودهنا ، والاحتمال فى الكل قائم ، ولا يندفع ذلك بأنى إذا نظرت إليها ثانيا وجدتها كما كانت لاحتمال أن يقال إنها انقلبت إلى هذه الصفات فى زمان غيبتى عنها ثم عند عودى إليها صارت كما كانت للفاعل المختار أو للشكل الغريب[1] .

الرابع : إذا خاطبت إنسانا يتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق الخطابى ، فعلمت بالضرورة أنه حى عاقل فاهم ، وهذا الجزم غير ثابت لأن المقتضى لذلك الجزم إما أقواله أو أفعاله ، أما الأول فلا يوجب لأنها أصوات منقطعة وحصولها فى الذات لا يقتضى كون الذات حيا عاقلا ، وأما الأفعال فلا تدل أيضاً لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الأفعال المخصوصة الدالة على مايوافق غرض المخاطب ، فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حيا عاقلا فاهما مع أنا نضطر إلى العلم بذلك[2] .

الخامس : أنكم رويتم فى الأخبار أن جبريل عليه السلام كان يظهر فى صورة دحية الكلبى ، وإذا لم يمتنع فى بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر فى صورة سائر الأشخاص ، فإذا رأيت ولدى فلعله ليس ولدى بل هو جبريل ، بل الذبابة التى طارت فى الهواء لعلها ليست ذبابة بل هى ملك من الملائكة ، فثبت أن هذا التجويز ثابت ، مع أن العلم الضرورى بعدمه حاصل ؛ فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام مع أن جزمها باطل ولما تطرقت التهمة إليها لم يكن حكمها مقبولا إذ لاشهادة لمتهم[3] .

لا يقال : جزم العقل بهذه القضايا استدلالى لا بديهى .

← الكل أعظم من الجزء ، لكن التفاوت بينهما لايبلغ حدا يحمل أحد الجزئين طبعا واعتبر القضايا التجريبية ، فإنها لاتبلغ فى الجزم حد الأوليات مع أنها يقينية بعيدة عن الارتياب ، وأما عند الفلاسفة فمحال أن يتولد شيح من غير أسباب مادية واستعدادات وتربية كما مر .

(١) أقول : أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال ؛ فإن قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه ، وتبديل هذه الصورة بالصور التى ذكرها عند الفلاسفة ممتنع .

(٢) أقول : قال المتكلمون : صدور الكلام المنظوم من شخص هو إنسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ، ولا يندفع ذلك بما قاله ، أما فى غير الإنسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عاقلا ، إنما يدل على أن الذات التى يصدر عنها ذلك الكلام حى عالم قادر ، وأما الأفعال فلا خلاف فى أنها إذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا ، فهذا الشك ليس بقادح فيما أراد قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة .

(٣) أقول : المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون كل ما أخبر به مخبر صادق فإن كان ممكن الوقوع حكمنا بصحته وأحلناه إلى القادر المختار ، وإن كان ممتنع الوقوع إما أن نرجع فيه إلى تأويل مطابق لأصول ديننا أو نتوقف فيه ، وإذا تقرر هذا الأصل لم يبق حيرة فى موضع مما ذكره أو لم يذكره ، ومن المقرر أن العلم القطعى لا ينقدح بالظنون الفاسدة والأوهام البعيدة الكاذبة .

لأنا نقول :لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم إلا لمن عرف ذلك الدليل، ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لا يمارس شيئا من الدلائل . علمنا أنه بديهي لا نظري ، على أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن علمي بأن زيدا الذي أشاهده الآن هو الذي شاهدته قبل ذلك بلحظة وأنه لا يجوز أن يقال عدم الأول وحدث مثله ليس أضعف من علمي بأن الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوما[1] .

الحجة الثالثة : مزاولة الصنائع العقلية تدل على أن الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقلية بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما ، إما عجزا دائما أو في بعض الأحوال . والعجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين ، ولا شك أن واحدا منهما خطأ ، وإلا لصدق النقيضان ، وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به .

الحجة الرابعة : قد يكون الإنسان جازما بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات ولأجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب إلى مذهب فجزمه بصحة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر أن البديهة متهمة[2] .

الحجة الخامسة : أنا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهيات أما الأمزجة فلأن ضعيف المزاج يستقبح الإيلام وغليظ المزاج القاسي القلب قد يستحسنه . فرب إنسان يستحسن شيئا ويستقبحه غيره . وأما العادات فهو أن الإنسان إذا مارس كلمات الفلاسفة وألفها من أول عمره إلى آخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه وبفساد كل ما يقول مخالفوهم ، ومن مارس كلام المتكلمين كان الأمر بالعكس . وكذا القول في أرباب الملل فإن المسلم المقلد يستقبح كلام اليهودي في أول الوهلة واليهودي بالعكس ، وما ذاك إلا بسبب العادات ، وإذا ثبت أن لاختلاف الأمزجة والعادات أثرا في الجزم بما لا يجب الجزم به ، فلعل الجزم بهذه البديهيات لمزاج عام أو لإلف عام وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق .

لا يقال : إن الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقا ، لأن الجازم به في هذه الحالة فهو صريح العقل لا المزاج والعادة .

لأنا نقول : هب أنا فرضنا خلو النفس على المزاج والعادة لكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو ، فلعلنا

---

(١) أقول : هذا الكلام هو الدليل على أن القدح في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا تؤثر في جزم العقل أصلا .

(٢) أقول : قصور أفهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يتقلدونه من آبائهم وأساتذتهم بموجب حسن ظنهم فيهم ليس بقادح في الأوليات ، وأيضا التشكك في النظريات ليست تعارض الدليلين أو النقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجح أحد دليلين متعارضين لا يقدح في النظريات ، وصناعة المنطق لاسيما صناعة سوفسطيقا منه إنما بين لإرشاد العقلاء إلى طريق الحق ومجانبة ما يقتضي الضلال في العقائد والمباحث النظرية .

وإن فرضنا خلو النفس عنهما لكنها ما خلت عنهما ، وحينئذ يكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل . سلمنا أن فرض الخلو يوجب الخلو ، لكن لعل فى نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرفه على التفصيل ، وحينئذ لا يمكننا فرض خلو النفس عنهما وذلك سبب التهمة[1] .

فهذا مجموع أدلة الطاعنين فى البديهيات . ثم قالوا لخصومهم : إما أن تشتغلوا بالجواب عما ذكرنا أو لا تشتغلوا به فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لأنكم حينئذ تكونون معترفين بأن الإقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشوائب إلا بالجواب عن هذه الإشكالات ، ولا شك أن الجواب عنها لا يحل إلا بدقيق النظر والموقوف على النظرى أولى بأن يكون نظريا ، فكانت البديهيات مفتقرة إلى النظريات المفتقرة إلى البديهيات هذا خلف. وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ، ومن المعلوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحل الجزم بالبديهيات فقد توجه القدح فى البديهيات على كلا التقديرين[2] .

(الفرقة : الرابعة السوفسطائية)

الذين قدحوا فى الحسيات والبديهيات . وقالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسى والخيالى والعقلى ، فلا بد . وأن يكون فى حاكم آخر فوقها ، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لأنه فرعها ، فلو صححناهما به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فوقها ، فإذاً لا طريق إلا التوقف .

لا يقال : هذا الكلام الذى ذكرتم إن أفاد علما بفساد الحسيات والبديهيات قد ناقضت وإلا قد اعترفت بسقوطه .

---

(١) أقول أما استحسان الأشياء واستقباحها فيجىء القول فيها ، وأما مقتضيات الطبائع والعادات والديانات فلا شك فى كونها مؤثرة فى اعتقادات العوام لكنها لا تعارض متانة الحق الذى يعترف به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين ، وقد حذر العلماء طالبى الحق عن متابعة الأهواء والطبائع والعادات بمثل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس الأمثلة ، ولا شك أن البديهيات لا تقدح بها .

(٢) أقول : عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضى بقاء الشبهة القادحة فى الأوليات ، فإنها مع جزم العقل غير مؤثرة فى العقول السليمة ، بل إنما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يتفقون عليه من مبادىء الإيجاب ولكون الأوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبينات .

لا يقال فى جوابهم : إن شبهتكم التى أوردتموها ليست قضايا حسية فهى إما بديهيات وإما نظريات مستندة إلى بديهيات ، فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى أنفسها .

لأنهم يقولون : نحن لم نقصد فى إيراد هذه الشبهة إبطال البديهيات باليقين بل قصدنا إيقاع الشك فيها وكيف ما كان فمقصودنا حاصل .

لأنا نقول : هذا الكلام الذى ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت والذى ذكرته أنا يفيد التهمة والشك إنما يتولد من هذه المآخذ ، فأناشاك وشاك فى أنى شاك وهلم جرا .

واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قرروه فى كلماتهم ، فالصواب أنا لا نشتغل بالجواب عنها ؛ لأنا نعلم أن علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وأن النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه. بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات ، وإذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات ، أعنى الفرق بين وجود الألم وعدمه ، وأما الأجوبة المفصلة عن هـــذه الأسئلة فسيجىء فى الأبواب المستقبلة إن شاء الله تعالى[1] .

المقدمة الثانية فى أحكام النظر

المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا فى أنه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدى ذلك التركيب إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما ، والجمهور من أهل العالم قالوا به ، والكلام فيه وفى تعاريفه يستدعى مسائل .

(مسألة : النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر)

فإن من صدق بأن العالم متغير وكل متغير ممكن حتى لزمه التصديق بأن العالم ممكن فلا معنى للفكرة إلا ما حضر فى ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث ، ثم المستلزمان إن كانا يقينيين كان اللازم كذلك ، وإن كانا ظنيين أو أحدهما فاللازم كذلك ، ومنهم من جعل الفكر أمرا وراء هذه التصديقات المترتبة إما عدميا

---

(١) أقول : إن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ويتشعبون إلى ثلاث طوائف اللاأدرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون فى أنا شاكون وهلم جرا ، والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثليها فى القوة والقبول عند الأذهان ، والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين وليس فى نفس الأمر شىء بحق ، وأما أهل التحقيق فقد قالوا : هذه لفظة من لغة اليونانيين فإن (سوفا) بلغتهم اسم العلم أو الحكمة (واسطا) اسم للغلط فسوفسطا كمعناه علم الغلط كما كان (فيلا) اسم للحب ، وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا : وليس ولا يمكن أن يكون فى العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه ، وكثير من الناس متحيرون لا مذهب لهم أصلا . وقد رتب مثل هذه الأسئلة والإيرادات ذلك المتحيرون من طلبة العلم وأسندوها إلى السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال .

والطريق الذى ذكره صاحب الكتاب أعنى التعذيب إنما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها ليتمكنوا من إرشادهم أو البحث معهم بناء على ما اعترفوا به . فهذا ما عندى فى هذه المباحث ، والحق أن تصدير كتاب الأصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضى تضليل طلاب الحق — والله ولى التوفيق .

وهو الذى يقال الفكر تجريد العقل عن الغفلات ، أو وجوديا وهو الذى يقال الفكر هو تحديق العقل نحـــو المعقولات ، وهذا كما أن الرؤية بالعين يتقدمها تحديق النظر إلى المرء وهو تقليب الحدقة نحوه التماسا لرؤيته بالبصر ، وكذا الرؤية بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة(١) .

(مسألة : الفكر المفيد للعلم موجود)

والسمنية أنكروه مطلقا ، وجمع من المهندسين اعترفوا به فى العدديات والهندسيات وأنكروه فى الإلهيات، وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأولى والأخلق ، أما الجزم فلا سبيل إليه .

لنا: أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة يقيني وقد يجتمعان فى الذهن اجتماعا مستلزما للنتيجة المذكورة ، فالنظر المفيد للعلم موجود .

احتج المنكرون للنظر مطلقا بأمور أربعة .

أولها : العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا إذ كثيرا ينكشف الأمر بخلافه ، ولا نظريا وإلا لزم التسلسل وهو محال .

ثانيها : أن المطلوب إن كان معلوما فلا فائدة فى طلبه ، وإلا فإذا وجده كيف يعرف أنه مطلوبه .

وثالثها : أن الإنسان قد يكون مصرا على صحة دليل زمانا مديدا ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان ، وذلك الاحتمال قائم فى ذلك الثانى ، ومع قيام الاحتمال لا يحصل التعين .

رابعها : أن العلم بالمقدمتين لا يحصل معا فى الذهن بدليل أنا نجد فى أنفسنا أنا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم نقدر عليه فى تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر ، فالحاضر فى الذهن أبدا ليس إلا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم .

احتج المنكرون للنظر فى الإلهيات بوجهين .

أحدهما : أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول والحقائق الإلهية غير متصورة .

لنا ما سبق أنا لا نتصور إلا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا ، وإذا فقد التصور الذى هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا .

---

(١) أقول : إنه حد النظر بما هو أخص منه ، لأن هذا الحد مختص بما لا يقال من المبادى التصديقية إلى المطالب ، وقلما يتيقن مثل هذا النظر ابتداء وإلا كثر أن ينتقل من المطالب أولا إلى مباديها ثم من مباديها إليها ، وهذا لا يدخل بتمامه فى الحد المذكور ، وأيضا ترتيب تصورات يتوصل بها إلى تصور آخر لم يدخل فيه ، وهذا القسم هو الذى أمكن صاحب الكتاب، ويتقدم ذلك تحليل تصور إلى مبادى يتألف منها الحد أعنى الانتقال من المحدود إلى الحد حتى ينافى بعد ذلك الانتقال من الحد إلى المحدود ، والحد الجامع للنظر أن يقال : النظر هو الانتقال من أمور حاصلة فى الذهن إلى أمور مستحصلة هى المقاصد والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر .

وثانيهما : أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه هويته التي إليها يشير بقوله أنا ، ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ، ومنهم من قال أجسام سارية فيه ، ومنهم من قال جزء لا يتجزء في القلب ، ومنهم من قال المزاج ، ومنهم من قال النفس الناطقة . وإذا كان علم الإنسان بأظهر الأمور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه .

الجواب عن الأول : أنه نظري والتسلسل عنه لازم ، لأن لزوم النتيجة عن المقدمتين إذا كان ضروريا كانتا ضروريتين إما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك ، وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري . علم بالضرورة أن الحاصل علم .

وعن الثاني : أنه معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق ، فإذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم .

وعن الثالث : أنه معارض بأغلاط الحس .

وعن الرابع : أنا قد نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين ، والحكم بلزوم إحدى الجملتين الأخرى يستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم ، وذلك يدل على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن .

وعن الخامس : هب أن تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينهما وبين المحدثات وذلك كاف في إمكان التصديق .

وعن السادس : أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على تعذره[1] .

---

(١) أقول : حاصل الجواب عن أول شبه السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظري حاصل من مقدمتين إحديهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكره في المنطق ، وثانيتهما أن كل لازم بالضرورة لضرورتين علم بالضرورة ، فإذاً نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي يحصل من نفس تصورها فينقطع التسلسل .

والجواب عن ثاني شبههم كما ذكر .

وأما الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس : فالحاصل منه أن الحس يغلط مع أنكم معترفون بكونه حكمة حقا فغلط العقل أيضا مثله ، فإما أن يعترفوا بحقيقة أحكام العقل وإما أن ينكروا حقيقة أحكام الحس وهذا جواب جدلي .

والجواب الحق : أن وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل والاحتمالي غير باق مع جزم العقل .

وعن رابعها وخامسها : كما ذكر .

←

مسألة : لا حاجة فى معرفة الله تعالى وتقدس إلى المعلم

خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى .

لنا أنه متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا أن العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم أم لا ، واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة فى إبطال قولهم على أمرين .

أحدهما : أن حصول العلم بالشيء لو افتقر إلى المعلم لافتقر علمه بكونه معلما إلى معلم آخر ولزم التسلسل .

والثانى : أنا لا نعلم كون المعلم صادقا إلا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة إظهار المعجزة على يده ، فلو توقف العلم بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور ، فهذان الوجهان ضعيفان عندى .

أما الأول : فلاحتمال أن يكون عقل النبى والإمام أكمل من عقول سائر الناس ، فلا جرم كان عقله مستقلا بإدراك الحقائق وعقل غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا إلى التعليم .

وأما الثانى : فلأن ذلك إنما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد للعلم ، أما من يقول العقل لابد منه لكنه غير كاف بل لابد معه من معلم آخر يرشدنا إلى الأدلة ويوقفنا على الجواب فى الشبهات ، ولا يلزم منه ذلك لأنا نقول : عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات ، فلا بد من إمام يعلمنا تلك الأدلة والأجوبة حتى أنا بواسطة تعليمه وقوة عقلنا نعرف تلك الحقائق ، ومن جملة تلك الحقائق هو أن يعلمنا ما يدل على إمامته وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل .

واحتجوا بأنا نرى الاختلاف مستمرا بين أهل العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك .

ونرى أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم بل لا بد له من أستاذ يهديه ، وذلك يدل على أن العقل غير كاف .

والجواب عن الأول : أن من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرف له ما ذكرت وعن الثانى أنه لا نزاع فى العسر لكن الامتناع ممنوع وإلا لزم التسلسل ، ثم إنا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام ونبين أنه من أجهل الناس[1] .

← وأما السادس : فالقول بالجزء الذى لا يتجزأ فى القلب مذهب ابن الراوندى والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين ، ومذهب محققيهم أن تلك الهوية بأجزاء تتعلق بها الحياة ، والقول بالأجسام اللطيفة السارية فى البدن مذهب النظام من المعتزلة ، والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطباء ، والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكماء ، والجواب عنه ما ذكره .

(١) أقول : هم لا ينكرون استلزام مقدمات إثبات الصانع النتائج لكن نقول هذا وحده لا يجزى ولا يحصل به النجاة إلا إذا اتصل به تعليم لقول النبى ﷺ « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم ، وأمثال هذا كثيرة مثل « قل هو الله أحد » « واعلم أنه لا إله إلا الله » فأمر بهذا القول وهو العلم وإن لم تقبلوا قوله كفرتم ، مع أنهم ←

(مسألة : الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب)

لأن النظر طلب وطلب الحاصل محال .

لا يقال : ربما علمنا الشيء ثم ننظر فى الاستدلال عليه بدليل ثان .

لأنا نقول : المطلوب هناك ليس المدلول بل كون الثانى دليلا عليه وهو غير معلوم ، وأن لا يكون جاهلا جهلا مركبا لأن صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما ، وذلك يمنعه من الإقدام على الطلب ، ثم امتناع الاجتماع ذاتى أو للصارف فيه خلاف [1] .

(مسألة:المشهور فى بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة)

ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب على ما سيأتى بيانه فى أصول الفقه ـ إن شاء الله تعالى .

الاعتراض عليه : لانسلم أنه يمكن إيجاب العلم ، وهذا لأن التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور غير مكتسب على ما مر ، ثم إذا حصلا فإن كان التصديق من لوازمهما كما فى الأوليات لم يكن التصديق مكتسبا أيضاً ، وإن لم يكن ضروريا افتقر فيه إلى توسط مقدمة أخرى ، والحال فيها كما فى الأول ولا يتسلسل

← معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم فى قوله عز من قائل : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » وفى أمثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج فى ذلك إليك. وقد اختصر مقدمتهم هذه فى كلام موجز وهو قوله العقل يكفى أم لا فإن كان يكفى فليس لأحد من الخلق حتى الأنبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء ، وإن لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج إلى التعليم ، ولهم كلام كثير فى إثبات مذهبهم .

والحق أن التعليم فى المعقولات ليس بضرورى مع أنه إعانة وهداية وحث على استعمال العقل وفى المنقولات ضرورى ، والأنبياء ماجاءوا لتعليم الصنف الأول وحده بل له وللصنف الثانى فإن العقل لا يتطرق إلى مايرشدون إليه . وأما قوله إنا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام ونبين أنه من أجهل الناس ، فغير لازم عليهم لأنهم ما يدعون أن إمامهم يعلمهم علما إنما يدعون أن متابعته والاعتراف بإمامته إذا صار مضافا إلى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة ، وإلا فلا ، وضعف هذه الدعوى وتعريها عن الحجة ظاهر غير محتاج فيها إلى إطناب .

(١) أقول: أما من قال اجتماع النظر والجهل المركب فى واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين أو الضدين احتج بأن النظر يجب أن يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات ، وقال بذلك أبو هاشم ، ومن قال عدم اجتماعهما لوجود الصارف كالأكل مع الامتلاء إنما قال بذلك لأنه يجوز وجود النظر مع عدم الشك وإليه ذهب القاضى وهو مذهب الحكماء ، قالوا إن كثيراً من الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك إلى أذهانهم ، وذهب أبو إسحاق الاسفرائينى إلى أن الناظر ممتنع أن يكون شاكا .

إلى غير النهاية بل ينتهي إلى الأوليات وهي غير مكتسبة لاتصور طرفها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق لإثبات أحدهما للآخر أوسلبه عنه ، ثم إن لزوم مايلزم منها ضروري، وكذا القول في اللازم الثالث والرابع، فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة ، فكان الأمر بها أمرا بما لايطاق وأنه غير جائز ولو صح لبطل أصل الدليل[1] .

سلمنا إمكان الأمر بالعلم لكن لا نسلم إمكان الأمر بمعرفة الله تعالى لأن معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لايمكن معرفة الإيجاب فيكون الأمر بمعرفة الموجب تكليفا بالمحال[2] .

سلمناه لكن لا نسلم ورود الأمر به بل الأمر إنما جاء بالاعتقاد المطابق تقليدا كان أو علما ، لأنه عليه الصلاة والسلام ماكلف واحدا بهذه الأدلة[3] .

سلمنا أن التقليد غير كاف ، لكن لم قلتم أن الظن غير كاف ، والاعتماد على قوله تعالى « فاعلم » ضعيف لأن الظن الغالب قد يسمى علما ، ولأن الخطاب خاص ، ولأن الأدلة اللفظية غير يقينية على ما سيأتي - إن شاء الله تعالى ، فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها[4] .

سلمنا ولكن ما الدليل على أنه لاطريق إلى المعرفة سوى النظر ، ثم إنا على سبيل التبرع نذكر طرقا أخر وهي قول الإمام المعصوم أو الإلهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف ، ولأنا لو قلنا إنه لاطريق سوى الاستدلال لكان المسلم إذا ناظر الدهري وانقطع في الحال وجب أن لايبقى على الدين ، لأن الشك في مقدمة واحدة من الدليل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب

---

(١) أقول : قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه لإعادته ، أما التصديقات فإن كانت فالجمع بين تصوري طرفيها مكتسب ، وهو الحصول في قوله إذا حصلا، وما يحصل بتوسيط اكتساب فهو مكتسب، والتوسيط في قوله افتقر فيه إلى توسيطه مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب ، فإذا ظهر أن من العلوم ما هو مكتسب والقول بأن الأمر بما لايطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة . وقوله : لوصح ذلك لبطل أصل الدليل، كلام يتعلق بمسألة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال بهما ههنا .

(٢) أقول : أما المعتزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الأمر بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الإشكال ، وأما أهل السنة فيقولون استماع الأمر بالوجوب وإمكانه يوجبان في المستمع التفحص منه ، وإذا تفحص حصل العلم السمعي بالوجوب ، وهذا هو المراد من قولهم : وجوب المعرفة سمعي ، وإمكان معرفة الإيجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفي بالاستماع في تحقيق الإيجاب ، ولا يلزم منه تكليفه بالمحال .

(٣) أقول : أما المعتزلة فلا يحتاجون إلى ورود الأمر ، وأما أهل السنة فيقولون بورود الأمر والتكليف به كما في قوله تعالى « قل انظروا » وفي أمثاله ظاهر متفق عليه ، إنما الخلاف في أن تحقيق الأدلة فرض على الكفاية أو على الأعيان .

(٤) أقول : الظن ممكن الزوال وفي زواله خطر عظيم ، وقد ورد النص الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر فيتعين الأمر بتحصيل اليقين قطعا ، وأيضاً الوجوب الشرعي يثبت بالأدلة الظنية وهذه الأدلة توقع الظن بوجوب المعرفة على الوجه اليقيني .

كل مايهجس فى خاطره من الأسئلة[1] .

سلمنا لكن لم قلتم أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب فإن قلت لو لم يجب لكان ذلك تكليفا بما لايطاق قلت : ولم قلت إنه غير جائز ، بل التكاليف بأسرها كذلك ، لأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع[2] .

سلمناه لكن تكليف ما لايطاق إنما يلزم لو كان الأمر بالمعرفة ثابتا على الإطلاق وهو ممنوع .

فلم لايجوز أن تكون صيغة الأمر وإن كانت مطلقة فى اللفظ لكن فى المعنى مقيدة كما فى قوله تعالى «وآتوا الزكاة» .

الجواب عن هـــذه الأسئلة وإن كان ممكنا لكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى « قل انظروا »[3] .

(مسألة : وجوب النظر سمعى خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية)

لنا قوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، ولأن فائدة الوجوب الثواب والعقاب ، ولا يقبح من الله تعالى شىء من أفعاله ، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل ، فلا يمكن القطع بالوجوب .

---

(١) أقول : القائلون بأن المعرفة تحصل من قول الإمام لاينكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين ، وقول الإمام بالضوء الخارجى ، ويقولون كما لا يتم الإبصار إلا بهما فلا تتحصل المعرفة إلا بمجموعهما ، ولفظة التعليم دالة على مجموعهما ، وأما الإلهام فلو ثبت وقوعه لما أمن صاحبه أنه من الله أو من غيره إلا بعد النظر ، وإن لم يقدر على العبارة عنه ، وأما تصفية الباطن ، فإن أهل التصوف مجمعون على أنها لاتفيد إلا بعد طمأنينة النفس فى المعرفة سواء حصلت فى يقين أو تقليد ، وأما زوال الاعتقاد بوقوع الشك فى بعض المقدمات فذلك إنما يمكن لغير المتيقنين كالمقلدين ومن يجرى مجراهم ، وذلك أن اليقين لا يمكن أن يزول .

(٢) أقول : مالا يتم الواجب المطلق إلا به ، وكان مقدوراً للمكلف كان واجبا عليه ، فإن الذى كلفه الإتيان به كلفه كيف ماكان وهو قادر عليه من جهة تقديم مالا يتم ذلك الفعل إلا به فهو مكلف بذلك التقدم أولا ثم بتلك الفعل ثانيا وأما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس بوجوب يوجب الوقوع ، فإن العلم بالشىء لايكون علة له من حيث هو علم ، وإلا فعلمنا بطلوع الشمس غدا يكون علة لطلوعها غدا وذلك محال ، فإن المعلول الواحد لايكون له إلا علة واحدة ، ولو كان العلم السابق منافيا للاختيار لكان الله تعالى غير مختار فى أفعاله المحدثة ، وهو باطل بالاتفاق .

(٣) أقول : الوجوب الشرعى لايرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه ، وإلا فلا يكون شىء بواجب شرعى أصلا ، وأما التعويل على ظاهر النص مع التشكيك بمثـــل هذه الأسئلة فكالممتنع .

واحتجوا : بأنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالسمع الذى لا يعلم صحته إلا بالنظر فللمخاطب أن يقول : إنى لا أنظر حتى لأعرف كون السمع صدقا وذلك مفض إلى إفحام الأنبياء

والجواب : أن هذا لازم عليكم أيضاً لأن وجوب النظر وإن كان عندكم عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل ، اما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، وأن النظر طريق إليها ولا طريق إليها سواه ، وأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وكل واحد من هذه المقدمات نظرى والموقوف على النظرى نظرى، فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا، فللمخاطب أن يقول لا أنظر حتى لأعرف وجوب النظر ، ثم الجواب أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب وإلا لزم الدور بل يكفى فيه إمكان العلم بالوجوب ، والإمكان هنا حاصل فى الجملة[1] .

(مسألة : اختلفوا فى أول الواجبات)

منهم من قال : هو المعرفة . ومنهم من قال : هو النظر المفيد للمعرفة ، ومنهم من قال : هو القصد إلى هذا النظر وهذا خلاف لفظى ؛ لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول ، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا ، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت ،فلا شك أنه القصد[2] .

(مسألة : حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعرى وبالتولد عند المعتزلة)

والأصح الوجوب لا على سبيل التولد ، أما الوجوب ، فلأن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضرورى، وأما بطلان التولد

---

(١) أقول : حكى عن القفال الشاشى من أصحاب الشافعى ، وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من أهل السنة أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا ، والقول بأن المعرفة واجبة هى إحدى مقدمتى المسألة المتقدمة وقوله فائدة الوجوب الثواب والعقاب فيه نظر ، لأن أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة ،والمعتزلة يقولون بأن القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعى ، والوجوب العقلى يثبت باستحقاق تاركه الذم عقلا فهنا الاستدلال ساقط ، وأما قوله فى معارضة المعتزلة فغير متوجه عليهم ، لأن وجوب النظر عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب ، بل قالوا دفع الضرر المظنون الذى لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب فى البديهة العقلية وذلك لا يمكن إلا بمعرفته وذلك لا يزول بترك النظر بل إنما يزول بالنظر ، وأما الوجوب السمعى فلو كفى فيه إمكان العلم بالوجوب للزم أن يجب على المكلفين مالا يعلمونه أصلا ، لأن إمكان العلم بصدق الواجبات غير الذى يعلمونه حاصل ،والصواب أن يقال : إمكان العلم بصدق الأوامر السمعية يقتضى وجوب النظر فيها .

(٢) أقول : حكى عن أبى الحسن الأشعرى أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى ، وأما القول بأن أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة ، وقيل إليه ذهب أبو إسحاق الإسفرائينى ، وذهب إمام الحرمين إلى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح ، لأن الشك لا يكون مقدورا ، وإن كان مقدورا فلا يكون مرادا للعاقل .وسائر الاختلافات يتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه .

فلأن العلم فى نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته ، والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الإلزام ، لأنهم إنما لم يقولوا فى التذكر لعلة لاتوجد فى النظر ، فإن صحت تلك العلة ظهر الفرق وإلا منعوا الحكم فى الأصل[1] .

---

(١) أقول : الأشعرى يقول لامؤثر إلا الله تعالى ، والعلم بعد النظر حادث محتاج إلى المؤثر فاذا هو فعل الله تعالى، وليس على الله شىء واجبا وقوعه غير واجب وهو أكثرى فهو عادى كطلوع الشمس كل يوم. وذلك أن أفعال الله المكررة يقال إنه جعلها بإجراء العادة ،وكل مالا يتكرر أو يتكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر .

وأما المعتزلة فلما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا بأن كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شىء آخر كالاعتماد من الحيوان، يقولون إنه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شىء آخر كالحركة التى تصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون إنه حصل منه بالتوليد .

وههنا قال الأشعرى: إن الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل إجراء العادة وليس بممتنع أن لا يخلقه بعده .

وقال المعتزلى : إنه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة .

وصاحب الكتاب : وافق الأشعرى فى كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلى فى كونه واجب الوقوع بعد النظر ، وخالف الأشعرى فى قوله ليس بممتنع أن لا يخلقه ، وخالف المعتزلى فى أنه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذى ذكره ، وله أن يدعى ذلك فى جميع اللوازم مع الملزومات .

وللأشعرى أن يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات ، فإن العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات ، وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء . قيل وإنما أخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضى أبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين فإنهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لايكون النظر علة أو مولدا .

ثم إن الاشعرية ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس ، فإن القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس فى علم الأصول الذى يستعمل فى الفقه وهو إلحاق فرع لأصل فى حكم بسبب جامع لهما يدعون أنه السبب فى الحكم بالأصل وهو موجود فى الفرع ، فيجب أن يكون مسببه وهو الحكم موجودا أيضاً فى الفرع .

وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون : هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة فى استعماله ربما يفرقون بين الأصل والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم فى الفرع وإن كان مقتضيا له فى الأصل . فقال المصنف : قياس الأشعرى النظرى فى قوله إن النظر لا يولد العلم على التذكر فإن المعتزلى يوافقه فى أن التذكر لا يولد العلم الذى يعود بالتذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولا إلزام على تقدير المساعدة فى استعماله القياس فى المطالب العقلية ، لأن المعتزلة لم يقولوا بالتولد فى التذكر ، لعلة توجد فى التذكر ولا توجد فى النظر وتلك العلة أن التذكر ربما يحصل من غير قصد المتذكر ، والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر ، فإن صحت تلك العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس ، وإلا منع←

(مسألة : النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة)

وقيل : إنه قد يستلزم وهو الحق عندى لما أن كل من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غنى عن المؤثر وهو جهل .

احتجوا : بأن النظر فى الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل .

جوابه : أنه معارض بأن النظر فى الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق يفيده العلم ، فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه[1] .

(مسألة : الفكر هو ترتيب تصديقات يتوسل بها إلى تصديقات أخر)

ثم التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح وإلا فهو الفكر الفاسد[2] .

(مسألة ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين فى الذهن لا يكفى لحصول النتيجة)

فإن الإنسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها غير عاقر ، بل لا بد مع حضور المقدمتين من النفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين وإما أن لا يكون ، فإن كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لابد منها فى الإنتاج ، ويكون الكلام فى كيفية التئامها مع الأولين كالكلام فى كيفية التئام الأولين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار مالا نهاية له من المقدمات ، وإن لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا فى الإنتاج ؛ لأن الشرط مغاير للمشروط ، وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا ، وأما حديث البغلة فكذلك إنما يكون إذا كان الحاضر فى الذهن إحدى المقدمتين

فى التذكر أيضا وهو أن يقولوا بتولد التذكر كما قالوا فى النظر بعينه وإنما أمكن ذلك لهم لأن أبا هاشم من المعتزلة قال بأن التذكر السابح للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى ، والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو مولد لأن ذلك العلم إنما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله .

(١) أقول : لا يولد وإلا لكان الجاهل معذوراً ، وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزامه للجهل وكلامه ظاهر .

(٢) أقول : الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما فى نفس الأمر ، ويكون الترتيب على الوجه الذى ينبغى ، والشرط الأخير داخل فى تصور التصديقات بالاستلزام ، والفكر الفاسد يكون فاسدا لفوات الشرطين أو أحدهما ، ويفهم من قوله ذلك ، أن لا يكون التصديقات المطابقة عن المستلزمة داخلة فى الفكر الفاسد .

فقط إما الصغرى أو الكبرى ، أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك فى النتيجة[1] .

(مسألة اختلفوا فى أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا)

والحق أن هنا أمورا ثلاثة : العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم ، والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر ، والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ، أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له ، وأما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو مغاير أيضا للعلم بذات الدليل والمدلول لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما فالعلم بها مغاير للعلم بهما . ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا عليه لأن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمتضايفين ، فالعلم بكون الدليل دليلا على المدلول يتوقف على العلم بوجود المدلول ، فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادا من العلم بكون الدليل دليلا عليه لزم الدور وأنه محال وبالله التوفيق .

المقدمة الثالثة فى الدليل وأقسامه[2]

(مسألة تعريف الدليل والأمارة وبيان أقسامهما)

الدليل : هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ، والأمارة هو الذى يلزم من العلم بها ظن وجود

---

(١) أقول : رده على ابن سينا أضعف من الذى ادعى ضعفه ، لأن الاندراج إن كان مغايرا للمقدمتين لا يجب أن يكون مقدمة ثالثة ، لأن المقدمة قضية جعلت جزء قياس ، والاندراج ليس بقضية إنما هو جزء صورى يحصل للمقدمتين بعد التأليف ، والجزء الصورى لا يكون مقدمة ، والاندراج هو العلم بكون الأصغر بعض الجزئيات من الأوسط الذى وقع الحكم بالأكثر على جميعها ، وهذا غير المقدمتين ، ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا العلم وقوله ، فإن لم يكن معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا فى الإنتاج ، إنما يصح إذا جعل استلزام المقدمتين أما إن جعل مغايرا لهما مغايرة الصورة للمادة أو العارض للمعروض وجب أن يكون شرطا فى الإنتاج مع كونه مغايرا لهما .

(٢) أقول : يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فبين أن العلم بإضافه أمر إلى أمر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه ، ثم إنه أراد أن يبين أن الأمر الإضافى ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول ، واحتج بأنه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا البيان غير موافق للدعوى ، لأن المعلول مع كونه مستفادا من العلة مستلزم لها ، فإن أراد نفى تخصيصه بالاستلزام فليس فى البيان ما يفيد ذلك .

واعلم أن هذه المسألة إنما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى .

فيقولون: لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله على وجوده مغايرا لهما ، فإن المغاير لوجوده داخل فى وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط .

والجواب عنه: أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو مغاير لهما هو أمر اعتبارى عقلى ليس بموجود فى الخارج كما سيجىء فى تحقيق التضايف .

المدلول ، وكل واحد منهما إما أن يكون عقليا محضا أو سمعيا محضا أو مركبا منهما ، أما العقلى فلابد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول ، فاللزوم حاصل لامحالة من هذا الطرف ، فإن لم يحصل من الطرف الطرف الآخر فهو والاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة ، وإن حصل من الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المدلول المعين والمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة إن ثبت التساوى بدليل منفصل أو بأحد المعلولين على الثانى وهو مركب من الأولين أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمتضايفين ، أما السمعى المحض فمحال لأن خبر الغير مالم يعرف بالعقل صدقه لم يفد ، وأما المركب فظاهر[1] .

(مسألة : الدليل اللفظى لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة)

عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلى الذى لو كان لرجح عليه ، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل المستلزم للقدح فى النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة[2] .

(مسألة : النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول)

فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور ، أما الذى لا يكون كذلك فكل ماكان خبرا بوقوع بما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا وهو إما العام كالعاديات أو الخاص كالكتاب والسنة ، والخارج عن القسمين يمكن إثباته فى الجملة بالعقل والنقل معا[3] .

---

(١) أقول : الصواب أن يقال : الدليل هو الذى يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ، فإن من المعلول مالا وجود له ويستدل عليه كنفى العلم الذى يستدل عليه بنفى الحياة ، وكذلك الدليل والأمارة هى الذى يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول . وأما قوله « فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف وإن حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا » فلا شك فى أن اللزوم إذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك « أو بأحد المتلازمين على الآخر » هو عين ما قاله أولا لأنه قسيمه ، والاختلاف بينهما ليس إلا بالأمثلة والتلازم بين المضافين فى الحقيقة ليس مغايرا لما ذكر فى العلة والمعلول ، لأن ذات كل واحد من المضافين علة للإضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول ، إلا أنه واقع مرتين فى الجانبين والباقى ظاهر .

(٢) أقول : كثير من الفقهاء يقولون : الدليل اللفظى يفيد العلم ، وذهب المصنف إلى أنه لا يفيده عند هذه الأمور ، ويزاد فى بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الألفاظ وتصريفها وإعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم والتأخير وبسبب المعارض العقلى فإن وقع فيها شك بسبب المجاز أو التخصيص أو الإضمار فممكن .

(٣) أقول : الذى يستند إلى صدق الرسول فقط كالأشياء التى نقلت عنه عليه الصلاة والسلام بالتواتر فإن

(مسألة : الدليل والمدلول إما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أو لا)

إذا استدللنا بشىء على شىء فإما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أو لا يكون ، والأول على قسمين ، لأنه إما أن يستدل بالعام على الخاص وهو القياس فى عرف المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء . وأما الثانى فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما ، فيستدل بثبوت الحكم فى إحدى الصورتين على أن المناط هو المشترك ، ثم يستدل بذلك على ثبوته فى الصورة الأخرى وهو القياس فى عرف الفقهاء . وهو فى الحقيقة مركب من القسمين الأولين ، ثم القياس بالمعنى الأول على خمسة أقسام .

أحدها : أن نحكم بلزوم شىء لشىء فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ، ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم .

وثانيها : التقسيم المنحصر إلى قسمين فإنه يلزم من دفع أيهما كان ثبوت الآخر ومن ثبوت أيهما كان ارتفاع الآخر .

وثالثها : إذا حكمنا بثبوت الألف لكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الألف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتا لكل الجيم أو لبعضه حكمنا بثبوت الألف .

ورابعها : إذا حكمنا بالألف ثابتا للباء ومسلوبا عن الجيم ، فإن كان وقت السلب والإيجاب واحدا كفى ذلك فى مباينة الطرفين ، فأما إذا لم يعين الوقت لم ينتج إلا عند اعتبار الدوام فى أحد الطرفين ، لأن دوام إحدى القضيتين يوجب الآخر كيف كان .

وخامسها : إذا حصل وصفان فى محل واحد فقد التقيا فيه أما فى الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل ، فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئى ، وتفاصيل هـــذه المناهج مذكور فى كتبنا المنطقية .

الركن الثانى

تقسيم المعلومات

(المسألة الأولى فى أحكام الموجودات)

المعلوم إما أن يكون موجودا أو معدوما فهنا ثلاث مسائل[1] .

← النقل عنه يصير ضروريا كأمره بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة فى اليوم والليلة وأمثال ذلك لا طريق إليها إلا العقل ، وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه هو كإثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم ، والخارج عن القسمين كتوحيد الإله وعصمة الأنبياء ، والنقل العام كالعاديات مثل ماينقل بالتواتر الذى يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه ، والخاص لمن يصدقه هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة .

(١) أقول : يريد إيراد جمع الحجج مفصلة بقول موجز وهو فى غاية الحسن والبلاغة ، وذلك أنه قسم الاستدلالات إلى ثلاثة أقسام إقياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل وأخر القول فى القسم الأول ، أما الاستقراء فهو الحكم على كل ما ثبت لجزئياته ، فإن كانت الجزئيات محصورة سمى ←

. . . . . .

بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد إما زوج وإما فرد ، وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد وهذا يقيني ، وإن لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتمال أن يكون جزئي غير ماذكر بخلاف ماذكر والمثال المشهور فيه الحكم بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني ربما يقع فيه تخلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح ، فإنه يحرك الفك الأعلى عند المضغ وأما قياس الفقهاء فظني أيضاً لأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لايدل على أن علة ذلك الثبوت هو الأمر المشترك ، ولو ثبت أن المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون علة خاصة بتلك الصورة ، أعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطا في عليتها أما إن ثبت أن عليته للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم إلى القسم الأول أعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ، وصار ذكر الصورة بكون الحكم فيه لها ثابتا حشوا لاتأثير له أصلا ، وإنما يختص هذا بالفقهاء لأنهم يكتفون بحصول الظن ولايستعملة جميعهم أيضاً .

أما قوله: « هو بالحقيقة مركب من الأولين » فلأنه يستدل فيه بجزئي على كلي كما في الاستقراء إلا أن الاستقراء لايقتضي على جزئي واحد ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزئي الآخر ، وذلك أيضاً ليس يقينيا فهو مركب مما يشبه الأولين وليس منهما .

ثم القياس بالمعنى الأول ينقسم إلى استثنائي واقتراني فالاستثنائي ماتركب من مقدمتين أولاهما شرطية والأخرى مقرونة بلكن وتكون عين أحد طرفي الشرطية أو نقيضها ، والاقتراني هو الذي لايكون كذلك ، والاستثنائي ينقسم إلى متصلة ومنفصلة ، وفي المتصلة يحتمل أن يكون التالي وهو اللازم أعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم ووجود الحياة فيستدل من غير الملزوم ومن غير اللازم ولايستدل من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم .

وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة ، وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج .

وأما الاقتراني فلابد في مقدمتيه من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص لكل واحدة منهما فيتقاسبا وإذا التقى المشترك ثبت الحكم المطلوب بين المتنافيتين وهو النتيجة وينقسم إلى أربعة أقسام محكوما به في إحديهما محكوما عليه في الأخرى وإما محكوما به فيهما وإما محكوما عليه فيهما ، والأول ينقسم إلى مايكون المشترك محكوما به في المقدمة التي يكون التالي من جزئها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكلا أولا ، وإما أن يكون بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ، ولا يورد في أكثر الكتب لبعده عن الطبع ، وأما إذا كان المشترك محكوما به فيهما فيسمى شكلا ثانيا ، وإذا كان محكوما عليه فيهما يسمى شكلا ثالثا والعمدة هو الأول وينتج منه أربعة ضروب ، لأن المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية ، والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة أو سالبة ، والنتائج أربع موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية ، وقد أورد ذلك في ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز ، والثاني أورده على سبيل الاختصار ، والمنتج ←

الأولى : تصور الوجود والعدم بديهي لأن ذلك التصديق يتوقف على هذين التصورين وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك ، ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود ، وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك (١) .

الثانية : ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ، والأقرب أنه ليس كذلك .

لنا أنه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود ، وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام (٢) .

احتجوا بأن مقابل النفي واحد وإلا لبطل الحصر العقلي ، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو مقابل النفي واحداً ولأنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، ولأنا إذا علمنا وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهراً أو عرضا وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما .

والجواب عن الأول : أن ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين ، وهذا يدل على ثبوت أمر عام .

منه أربعة ضروب أيضاً ، ولابد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية ولا ينتج إلا سالبة متباينة الباقين دائم الحكم ليكون المتباينان كطرفي النقيض ، والنتائج تكون إما سالبة كلية وإما سالبة جزئية . والثالث أيضا أورده على سبيل الاختصار يجب فيه أن يكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة وإحداهما كلية والمنتج منه ستة أضرب كلها جزئية إما موجبة وإما سالبة ، وعبر عن الجزئية بقوله يلتقي المحكوم والمحكوم عليه في كل وفي خارج ذلك المحل فربما لا يلتقيان ، وأما الشكل الرابع فلم يذكره لما مر ، وتفاصيل ذلك يستدعي كلاما طويلا .

(١) أقول : هذا لازم من مذهبه ، وهو أن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم ، وغير لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده ، لكن الحق ههنا هو الذي ذكره ، وما اعترض به عليه فيما مر ظاهر الفساد .

(٢) أقول : لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود لكان تجويز ذلك يفضي إلى الشك في وجود الأجسام لكن ليس كذلك ، فإن محل الوجود أمر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع لا اعتبار أحدهما ، ثم إذا أخذ ذلك الأمر مع الوجود لابد وأن يكون بينهما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون أحدهما حالا والآخر محلا ، وإن كان المصنف يريد أن يقيس الأعراض والأجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغي أن تكون المقايسة مطابقة ، وذلك بأن يقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالا ما قائما بما ليس بموجود أي بما ليس بذلك الحال لكانت الأعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الأعراض في مفهومه لا بما لا يكون موجودا .

وعن الثانى : أن مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هو الماهية ، والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجبا أو لايكون .

وعن الثالث: أنه يقتضى أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل[1] .

(المسألة الثانية فى المعدوم)

المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع فى أنه نفى محض ، وإما أن يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند أبى الهذيل وأبى الحسين البصرى من المعتزلة نفى محض خلافا للباقين من المعتزلة ، ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سواداً ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود[2] .

لنا أن وجود السواد عين كونه سوادا على مامر فيمتنع أن يكون سوادا من عدم الوجود ، ولأن السوادية المعدومة مشتركة فى الثبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصيتها النوعية ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة فهى حال مافرضناها خالية عن صفة الثبوت

---

(١) أقول : قوله فى الجواب الأول أن ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الأول ، فإن ذلك لاينافى الأول بيانه أن ارتفاع . (ا) يقابل تحقق (ا) وارتفاع (ب) يقابل تحقق (ب) فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما أمر مشترك ، ويقابله تحقق مشترك يصح أن يحمل على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما ، ونحن لانعنى باشتراك الوجود إلا ذلك التحقق المطلق لاهذا التحقق ولاذاك التحقق .

وقوله فى الجواب الثانى : ليس جوابا عن قوله للوجود ينقسم إلى واجب وممكن.فإن الذى فسره به هو رد تلك القسمة فى قوله ، وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة إما أن يكون واجبا أولا يكون هو الموجود ، فإن البقاء هو استمرار الوجود ، وكأنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة .

وقوله فى الجواب الثالث:أيضاً ليس بجواب عن الحجة الثالثة ، فإنه لايتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العارى عن الوجود واللاوجود حتى إذا تغير فى التصور وتبدل أحدهما بالآخر نفى ذلك الوجود المشترك ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر .

(٢) أقول : اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن ، ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله بين الواجب والممكن ، وينبغى أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شىء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفى ، ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم ، ولايجوزون بين الثابت والمنفى واسطة ولايقولون للممتنع معدوم ، بل يقولون إنه منفى ، ويقولون للذوات التى لاتكون موجودة شىء وثابت ، وللتعينات التى لاتقبل إلا مع الذوات حال لاموجود ولامعدوم بل هى وسائط بينهما،والبصريون من مشايخهم كأبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار وأتباعهم يقولون بأن الذوات فى العدم جواهر وأعراض وأبو القاسم البلخى والبغداديون يقولون بأنها أشياء والفاعل يجعلها جواهر وأعراضا .

موصوفة بها هذا خلف [1] .

ولأن عدد الذوات المعدودة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهيا والخصم لايقول به [2] .

ولأن الذوات أزلية فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون مقدوراً عندهم ، وإذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل [3] .

ولأن السواد المعدوم إما أن يكون واحداً أو كثيراً فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب أن لايتعدد فى الوجود ، وإن لم تكن لازمة فيفرض ارتفاعها ؛ لأن كل ماكان ممكنا لايلزم من فرض ارتفاعه محال ، فإذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لايتحقق إلا إذا تباين الشيئان بالهوية ، ثم مابه التباين إن كان من لوازم الماهية فكل شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف ، وإن لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة عدما محضا وذلك عين السفسطة [4] .

احتجوا بأمرين .

الحجة الأولى : المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت . بيان الأول من ثلاثة أوجه :

أحدها: أن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ، أما إن المعدوم معلوم فلأن طلوع الشمس غداً معلوم الآن وهو معدوم ، والحركة التى يمكننى أن أفعلها كالحركة إلى اليمين والشمال والتى لايمكننى أن أفعلها كالطيران إلى السماء معلومة مع أنها معدومة ، وأما أن المعلوم متميز فلأنى أميز بين الحركة التى أقدر عليها والتى لا أقدر عليها وأميز بين طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غدا وعلى الأخرى بأنها لاتوجد ، ولا معنى للتميز إلا ذلك .

ثانيها : أنى قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على خلق السماء والأرض ، وهذا الامتياز حاصل قبل

---

(١) أقول : أما الحجة الأولى فقد مر الكلام فيها . وأما الثانية فإلزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله « فهى حال » فأمر صناعى معراة عن صفة الثبوت ، جوابه أنا فرضناها معراة عن الوجوه لاعن الثبوت ، ولا يقولون لما به الامتياز ثابتا بل إن كان ولابد فهى أحوال .

(٢) أقول : إنهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهى فى الموجودات لا فى المعدومات .

(٣) أقول : هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود أمر زائد عليها كالتركيب الذى هو يدل على الأجزاء وهو بالفاعل ، ولا يلزم من كون الأفراد غنية كون المركب غنيا عنه .

(٤) أقول : لهم أن يقولوا السواد حالة العدم لايوصف بالكثرة وأيضاً إن كان معدوداً فالتباين ليس من لوازمها ولا يجب أن يكون كل ما يكون لازماً للماهية زايلا فلا يكون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة والسفسطة غير لازمة .

دخول هذه الأشياء فى الوجود ، فلولا تميز بعض هذه المعدومات عن البعض وإلا لاستحال أن يقال إنه يصح منى فعل هذا ولا يصح منى فعل ذلك .

وثالثها : أن الواحد منا قد يريد شيئاً ويكره شيئاً آخر ، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود وإلا لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروها ، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات الممكنة متميزة وأما أن كل متميز ثابت فلأنا لا نعنى بالثابت إلا كون هذه الماهيات فى أنفسها متعينة ومتحققة ، ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لايحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الأخرى ، فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم .

الحجة الثانية : أن المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولايجوز أن يكون الامتناع وصفا ثبوتيا وإلا لكان الموصوف به ثابتا فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف ، وإذا لم يكن الامتناع ثبوتيا كان الإمكان ثبوتيا ضرورة ؛ لأنه لابد فى المتناقضين من كون أحدهما ثبوتيا والآخر سلبيا ، والموصوف بالوصف الثبوتى ثابت فالمعدوم الممكن ثابت .

والجواب عن الأول: لانسلم أن كل معدوم ثابت ، والذى احتجوا عليه فهو معارض بأمور أربعة :

أولها : أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ، ولولا أنا نتصوره متميزا عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع ، لأن مالا يتصور لا يمكن الحكم عليه .

وثانيها : أنا نتصور بحراً من زئبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه المخيلات عن بعض مع أنها غير ثابتة فى العدم؛ لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض وعندكم ماهيات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة فى العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث إنه جبل حال العدم .

وثالثها : أنا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها فى الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض فإنى كما أعقل امتياز ماهية الحركة يمنة من ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما فى الوجود كذلك أعقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الأخرى قبل دخولهما فى الوجود ، فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها فى العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققها فى العدم وذلك باطل بالاتفاق ، ولأن الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما محال .

ورابعها : أنا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها فى الوجود وهذه الماهية يمتنع تقريرها فى العدم ؛ لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسها على وجه مخصوص ، وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالاتفاق وإذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم ، ثم إنا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات ، وكذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الأحوال ولا حصول لهما فى العدم ، فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهنى لا يستدعى تحقق الماهيات خارج الذهن [1] .

---

(١) أقول : حاصل ما أورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم فى الحجة الأولى بالتميز ←

ثم إنك إن أردت تضييق الكلام على الخصم فقل ، ماالذى تعنى بكون المعدوم معلوما إن عنيت به ذلك الضرب من الامتياز الذى تجده فى صور الممتنعات والمركبات والإضافيات فذلك مسلم ، لكنه لا يقتضى تقرر الماهيات فى العدم بالاتفاق ، وإن عنيت به أمرا وراء ذلك فلا بد من إفادة تصوره ثم إقامة الحجة عليه فإننا من وراء المنع فى المقامين (١) .

وأما قوله: المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لأن المقدور إما أن يكون ثابتا فى العدم أو لا يكون ، فإن كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير البتة لأن إثبات الثابت محال ، وإذا كان كذلك استحال أن يكون مقدورا، وإن لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بأن المقدور غير ثابت وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا ، وهذا هو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد ثابت (٢) .

والجواب عن الحجة الثالثة : أن المحكوم عليه بكونه ممكنا إما أن يكون ثابتا فى العدم أو لا يكون . والأول باطل لأن عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها ، وإن كان الثانى كان الإمكان وصفا لما ليس بثابت فى العدم وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بالإمكان على كون الممكن ثابتا فى العدم — وبالله التوفيق (٣) .

← على الثبوت وإثبات التميز فى العلم والقدرة والإرادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة ، وادعاء أن التميز يقتضى الثبوت بالضرورة .

وفى الحجة الثانية : بأن الإمكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فمقابله ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم، فإنهم لايقولون بثبوت الإمكان والامتناع ومقابلهما: وحاصل الجواب المعارضة بإثبات التميز فى الممتنعات والممكنات والأحوال كالوجود والتركيب والمتحركية والساكنية وهم لايقولون بثبوتها ، ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهى لاتستدعى ثبوتا خارجيا .

(١) أقول : هذا تأكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقر به ويدعى ثبوته وبين مالا يقر به من المعدومات المتميزة فى الذهن .

(٢) أقول : إنه يقول أثر القدرة والإرادة فى المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذى هو أمر وراء الثبوت ، وأنت ما أبطلت ذلك .

فإن قلت إنى أعلم أن الوجود هو الثبوت بالبديهة ، فلم لم تقل فى أول الباب إن دعواكم بأن المعدوم شىء باطل بالبديهة ويستريح من هذا التطويل .

(٣) أقول : قد مر أنهم لايقولون بذلك ، ولو قالوا لكان لهم أن يقولوا إمكان الثابت فى العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ، ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يتغير من حيث يحصل له صفة بعد أن لم يكن ، وأيضاً لا يلزم من حمل المنفى على الممتنع حمل الثابت على الممكن ، وإلا لكان كل ممكن ثابتا بل موجوداً .

(تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة فى المعدومات)

زعم أبو يعقوب الشحام وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو عبدالله البصرى وأبو إسحاق بن عياش والقاضى عبدالجبار بن أحمد وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات بل فى جعل تلك الذوات موجودة ، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه .

أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجوداتها ، واتفقوا على أنه يجوز تعرى تلك الماهيات عن الوجود الخارجى ، فإنا قد نعقل المثلث وإن لم يكن له وجود فى الخارج ، وهل يجوز تعريها عن الوجودين معاً الخارجى والذهنى . نص ابن سينا فى المقالة الأولى من إلهيات الشفاء على أنه يجوز ، ومنهم من لم يجوز ، واتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد ، فإذا اعتبرنا السواد فقط ففى هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا إنا لم نعتبر إلا السواد فقط ، بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة واتفقوا على أن الماهيات غير مجعولة . قالوا إن كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير ، فلو كان كون السواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سوادا ، لكن القول بأن السواد لا يبقى سواداً محال لأن المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به أنه ليس بسواد والمحكوم عليه لابد من تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم أن يكون سواداً حال ما لا يكون سواداً وهو محال .

أما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على أنها بأسرها متساوية فى كونها ذوات ، وأن الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات ، ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم إلى أنها موصوفة بصفات الأجناس ومرادهم منها أن ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة بصفة السوادية وهلم جراً .

وزعم ابن عياش أن تلك الذوات عارية عن جميع الصفات والصفات لا تحصل إلا زمان الوجود .

ثم القائلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة وهى الحياة وكل ما كان مشروطا بها أو إلى الأفراد وهى إما فى الجواهر أو فى الأعراض ، أما الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة أحدها الصفة الحاصلة حالتى العدم والوجود وهى الجوهرية والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل . والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث والصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود . والرابعة الحصول فى الحيز وهو الصفة المعللة بالمعنى . قالوا : وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أسود وأبيض صفة وكذا القول فى كل عرض غير مشروط بالحياة . وأما الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها وأما العائدة إلى الآحاد فمثلته الصفة الحاصلة حالتى العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة الوجود . فهذا هو المذهب الذى استقر جمهورهم عليه وهو قول أبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار وأبى رشيد وابنٍ مثوبة .

ومنهم من خالف هـــذا التفصيل فى مواضع أحدها : أن أبا يعقوب والشحام وأبا عبد الله البصرى وأبا إسحاق بن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وأبو عبد الله أن

ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهرية فهى موصوفة بالتحيز ثم اختلفا . فذهب الشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل فى الحيز قبل الوجود ، وذهب أبو عبد الله إلى أن الشرط فى كون المتحيز حاصلا فى الحيز هو الوجود ، فإن الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل فى الحيز .

وزعم ابن عياش أن الجوهر حال العدم كما يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فلهذا ثبت الذوات خالية عن الصفات .

وثانيها : اختلفوا فى أن المعدوم هل له بكونه معدوما صفة ؟ فالكل أنكروه إلا أبا عبد الله البصرى فإنه قال به .

وثالثها : اتفقوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها أجسام حال العدم إلا أبا الحسين الخياط فإنه قال به .

ورابعها : اتفقوا على أن بعد العلم بأن للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل يمكننا الشك فى أنه هل هو موجود أولا إلى أن يعرف ذلك بالدليل ، لأنهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة .

واتفق الباقون من العقلاء على أن ذلك جهالة وإلا لزم أن لا يعرف وجود الأجسام المتحركة والساكنة إلا بالدليل وبالله التوفيق(١) .

(المسألة الثالثة : الذى نقول به أنه لاواسطة بين الموجود والمعدوم)

خلافا للقاضى وإمام الحرمين أولا منا ، وأبى هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم .

---

(١) أقول هذا نقل المذاهب وليس فيه موضع بحث ، والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بأنها غير مبدعة ، بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية .

وقول المعتزلة : إن تأثير الفاعل ليس فى جعل الذوات ذواتا ليس هكذا لأنهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة فى الأزل من غير تأثير فاعل ، ولما جعلوا الذوات متساوية فى الذاتية احتاجوا إلى إثبات صفات الأجناس وإلا فكان الكل نوعا واحدا ، والأعراض المشروطة بالحياة هى الاعتقادات والظنون والأنظار والقدر والشهوات والنفارات والآلام والإرادات والكراهات وهى مع الحياة عشرة ، والموت عند أبى على أيضا منها.

والتحيز هى الصفة المختصة بالجواهر التى لأجلها يحتاج إلى حيز وتقتضيها الجوهرية وهى مشروطة بالوجود أما الكائنية المعللة بالحصول فى الحيز ككون الجوهر متحركا أو ساكنا أو مجتمعا أو متفرقا وهى معللة بالأكوان التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل والأعراض بدل التحيز ، والحصول فى الحيز صفة واحدة لأجلها يحتاج إلى محل : وأدلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكنها قليلة الفائدة فلنعرض عنها .

لنا أن البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فإما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه وإما أن لا يكون فالأول هو الموجود والثانى هو المعدوم ، وعلى هذا لا واسطة بين القسمين ، إلا أن يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا ، وحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيا [1] احتجوا بأمرين الحجة الأولى : وقد دللنا على أن الوجود وصف ، مشترك فيه بين الموجودات ، ولا شك أن الموجودات متخالفة بماهياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فوجود الأشياء مغاير لماهياتها ، ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدوما أو موجودا أو لا معدوما ولا موجوداً والأول محال ، لأن الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه ، والثانى محال إذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا فى الوجودية للماهيات الموجودة ، ولا شك فى أنه مخالف لها بوجه ما ، ومابه الاشتراك غير ما به الامتياز فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التى بها الامتياز ، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال ، وثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم [2] .

الحجة الثانية : الماهيات النوعية مشتركة فى الأجناس وذلك يوجب القول بالحال [3] .

بيان الأول من وجوه أحدها : أن السواد والبياض اشتركا فى اللونية ، وليس الاشتراك فى مجرد الاسم لأنا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ، ولذلك فإن الاشتراك اللفظى لا يكون مطردا فى اللغات بأسرها ، وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء .

---

(١) أقول : القسمة لكل مايشير إليه العقل إلى ماله تحقق وإلى ماليس له تحقق هو القسمة إلى الثابت والمنفى ، وهم لا يخالفون فى ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفى واسطة ، لكنهم يقولون إن الوجود أخص من الثبوت ، والموجود كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات ، لاجرم لاتكون موجودة ولا معدومة ، ومن ههنا ذهبوا إلى القول بالواسطة فإنهم يعنون بالذات والشيء كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل مالا يعلم إلا بتبعية الغير ، وكل ذات إما موجودة أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الأجناس عند من يثبتها للمعدومات ، والحد الذى أورده يختل عندهم بذلك ، والحق أن الخلاف فى هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الألفاظ .

(٢) أقول : هذه حجة عملها لهم من غير أن يرضوا بها ، فإن الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين ، فإن طرفى النقيض يجب أن يقسما الاحتمالات . وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم ، والحال ليس بموجود ولا معدوم ، فقوله الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه لا يوافق أصولهم .

والصواب أن يقال : الموجود والمعدوم لا يجتمعان ، لأن الذات الموصوفة بالوجود لاتكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون موجوداً لأن الصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود .

(٣) أقول : اصطلاحهم فى الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين ، فإنهم يسمون الأعم نوعا والأخص جنسا ، فإن التنوع فى اللغة الاختلاف ، والتجانس التماثل .

وثانيها : أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المغايرة مختلفة ، ثم إنا نحد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض ، والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى ، فعلمنا أن العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة .

وثالثها : أنا نقول الممكن إما جوهر وإما عرض ، فلولا أن العرضية وصف واحد وإلا لم يكن التقسيم منحصرا ، كما أن قولنا الممكن إما جوهر وإما سواد وإما بياض ليس تقسيما منحصرا .

بيان الثانى : أنه إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخر فالوجهان إما أن يكونا موجودين أو معدومين أو لا موجودين ولا معدومين ، فالأول باطل وإلا لزم قيام العرض بالعرض ، والثانى باطل لأنا نعلم بالضرورة أن هذه الأمور ليست إعداما صرفا ، فبقى الثالث وهو المطلوب .

والجواب عن الأول أن الكلام فى أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا ، فقد تقدم ذكره .

والآن نساعد عليه ونقول لم لا يجوز أن يكون الوجود موجودا ، قوله لأنه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات الموجودة فى الموجودية ومخالفا لها فى خصوصياتها .

قلنا : التسلسل إنما يلزمه أن لو اشتركا فى وجه ثبوتى واختلفا فى وجه آخر ثبوتى أما إذا كان الاختلاف فى أمر عدمى لم يلزم التسلسل .

بيانه : هو أن الوجود يشارك الماهيات الموجودة فى الموجودية ويخالفها بقيد عدمى ، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجوداً لكن ليس معه شىء آخر ، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو الماهية ، وإذا كان الأمر كذلك لا يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر بل يكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل .

ثم قالت النفاة : رأينا حاصل أدلة مثبتى الأحوال على اختلافها راجعا إلى حرف واحد ، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة فى عموميتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ، ثم بينوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم فأثبتوا الواسطة قالوا : وهذا يقتضى أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية ، لأن هذه الأحوال التى بينوها لا شك أنها متخالفة فى خصوصياتها ومتساوية فى عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به التمايز ، فيلزم أن يكون للحال حال إلى غير النهاية .

أجاب المثبتون من وجهين : الأول وهو الذى عليه تعويل الجمهور أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثانى التزام التسلسل .

فقالت النفاة : أما الأول فضعيف جداً لأن كل أمرين يشير العقل إليهما ، فإما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر ، أو لا يكون والأول هو المثل والثانى هو المخالف ، فعلمنا ، أن القول بإثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة .

أما الثانى وهو التزام التسلسل فباطل ، لأنا متى جوزناه انسد علينا إبطال حوادث لا أول لها وانسد باب إثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين .

والذى أقوله : إن ذلك الإلزام غير وارد على القائلين بالحال لأنا بينا أن السواد والبياض مثلا يشتركان فى الموجودية ويختلفان فى السوادية والبياضية ، وعلمنا أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا سلبيين ، لا جرم أثبتنا أمرين ثابتين أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده ، أما الموجودية والسوادية فهما يختلفان بحقيقتهما ويشتركان فى الحالية ، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لأنه لا نعنى بالحال إلا ما لا يكون موجودا ولا معدوما ، وإذا كان الاشتراك واقعا فى وصفى سلبى ، لم يلزم أن يكون الحال صفة قائمة بالوجود ، فلم يلزم أن يكون للحال حال آخر . فقد ظهر اندفاع الإلزام عنهم مع أن الأولين والآخرين من مثبتى الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه — فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

وأما الجواب عن الحجة الثانية : أن يقول لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض .

قلنا : هذا أقرب إلى العقل من إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم ، وتعويل النفاة فى دفع هذه الحجة على إلزام أن يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه[1] .

---

(١) أقول : الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون ، والثبوتية لا تخلو إما أن تكون داخلة فى مفهومات ما يشترك فى تلك الصفات أولا تكون ، والداخلة تكون كاللون الذى يشترك فيه السواد والبياض وتكون هى جزء من مفهوم السوادية والبياضية ، والجزء لا يكون عرضا قائما بالمركب فلا يلزم من اتصاف المختلفات بهما قيام العرض بالعرض ، وغير الداخلة كالعرض الذى يوصف به السواد والحركة ، والعرض هو عارض لهما غير داخل فى مفهومهما ، وعروض الشىء للشىء لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامهما بهما إلا بدليل منفصل ، وأما الصفات السلبية فهى غير ثابتة ولا يلزم الاتصاف بهما قيام عرض بعرض ، وأما تزييف قول المثبتين أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس بوارد عليهم لأنهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد ، والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد ، والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا يوصف بالتماثل والاختلاف .

بيانه : أن الذات هى لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد ، فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر إذا كان كل حال يدرك مع شىء آخر والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر أو ليس وأنتم قلتم كل أمرين يشير العقل إليهما فإما أن يكون المتصور منهما واحداً أولا يكون والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا يكون إلى غيره معه .

وأما دفع صاحب الكتاب الإلزام غير مثبتى الأحوال بأن الحال صفة سلبية لا يقتضى اشتراكا فى أمر ثبوتى بين الأحوال ، فليس بدافع عنهم ، لأنهم يقولون بأن الحال سلب محض بل يقولون إنها وصف ليس بموجود ولا معدوم ، مع أنه ليس بحال ، فإذاً الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الأمور التى يسمونها حالا وتشترك الأحوال فيه ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف ، وقد ظهر أن ذلك الدفع منهم لم يكن بمقتض لذلك البناء على نفسه .

وللفلاسفة فى هذا الباب طريق آخر وهو أنهم قالوا الأجناس والفصول التى بها تتقوم والأنواع البسيطة فى الخارج موجودات فى الأذهان لا فى الأعيان فقيل لهم الحكم الذهنى إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مثبتى الحال وإلا فهو جهل ولا عبرة به ـ وبالله التوفيق (١) .

(التفريع على القول بالحال)

قالوا ثبوت الحالية للشىء إما أن يكون معللا بموجود قائم بذلك الشىء كالعالمية المعللة بالعلم أولا يكون كذلك كسوادية السواد ، والأول هو الحال المعلل والثانى الحال الغير المعلل ، واتفقوا على أن الموجودات متساوية فى الذوات ومختلفة فى هذه الأحوال ، وأما الوجود فزعم مثبتو الحال منا أنه نفس الذات وزعمت المعتزلة أنه صفة ، والقول بإثبات كون المعدوم شيئاً بناء على هذا .

والذى أختاره تفريعا على القول بالحال أن ذلك باطل ؛ لأن الذوات لو كانت مشتركة سواء قلنا الوجود هو الذات على مايقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل واحد ما يصح على الآخر ضرورة استواء المماثلات فى كل اللوازم ، فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضاً وبالعكس (٢) وهو محال ؛ ولأن اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة إن كان لا لأمر فقد ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال ، وإن كان لأمر فذاك الأمر إن كان ذاتا عاد البحث فى اختصاصها دون سائر الذوات بصفة المرجحية وإن لم يكن ذاتا كان صفة لذات فيعود البحث فى اختصاص تلك الذات بها ، أما إذا جعلنا الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك صفة اندفع الإشكال لأن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد ، وأما الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها فى اللوازم (٣) .

---

(١) أقول : الأجناس أو الفصول ليست بتصديقات إنما هى تصورت امفردة ولا يجب فيما لايشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقاً وإلا فكان جهلا ، وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع ، وفى التصور المفرد لايعتبر المطابقة ولا خلافها بل يعتبر فيما له أجناس وفصول أن يكون فيما له حيثيات يمكن للعقول تعقل الأجناس والفصول منهما ، ولذلك يسلبان عن الواجب الوجود لامتناع أن يكون فيه حيثيتان ، وليس معنى الاشتراك إلا أن يكون شىء واحد فى الخارج موجوداً فى شيئين معا ، أو يصف منه فى كل واحد منهما أو خارجاً عنهما وهما متصفان به .

(٢) أقول : الذى اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو أن الذوات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضاً فوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس تستلزم صحة انقلاب الإنسان فرسا وبالعكس . وجوابه عن هذا جوابهم عما اختاره وأورده عليهم .

(٣) أقول لهم : أن يقولوا يلزمك فى الأجناس والفصول مثل ذلك ، بل فى الأشخاص التى تحت نوع واحد ، فإنك إن جعلت الفصول والمشخصات ذواتا والحيوان والإنسان لوازم لما كانت الحيوانية والإنسانية جزء الماهية لأنفسها : فإن اللوازم إنما تلزم بعد تقدم الملزومات ، وأيضاً مذهب كثير من المتكلمين أن المختار ترجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح ، فإذاً يجوز أن الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من

تقسيم الموجودات

الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى ، وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه .

فإن قيل : الواجب لذاته يساوى سائر الموجودات فى أصل الوجود ويخالفها فى الوجوب وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ، ولأنا ندرك التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ، ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقى الفرق ، وإذا ثبت أن الوجود غير الوجوب فنقول إما أن لا يكون بينهما ملازمة أو يكون والأول محال وإلا يصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر ، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب ، وكل ما كان كذلك استحال أن يكون واجباً لذاته ، وأيضاً يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك لأن الوجود محال ، إذا الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت . وأما الثانى وهو أن يكون بينهما ملازمة فمن المحال أن يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر لاستحالة الدور ، ومحال أن يكون الوجود مستلزما للوجوب وإلا فكل موجود واجب هذا خلف [1] .

ولأنه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته واجب بعلته فقبل هذا الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية وهو محال [2] .

ومحال أن يكون الوجوب مستلزما للوجود لأن الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقراً إليه فلو كان الوجود مفتقراً إليه يلزم الدور وأنه محال ، ومحال أن يكونا معلولى علة لأن تلك العلة إما أن تكون موصوفة بهما

← غير ترجيح ، هذا على قول من يقول إن الصفات لا توجد إلا مع الوجود ، وأيضاً مم عرفت أنه لا مرجع هناك غاية ما فى الباب أنك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه ، وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح أن يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بأن الذوات مشتركة ، والحق أن صحة أنه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لا نفسها .

(١) أقول : لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطؤ لزم من كونه مستلزما للوجوب فى موضع كون كل موجود مستلزماً له وليس الأمر كذلك ، فإنه يدل عليها بالتشكيك ، والمعانى المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضى استلزام بعضها لشىء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشىء مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشى وسائر الأنوار لا يقتضيه لكون النور بين نورها وبين سائر الأنوار بالتشكيك .

(٢) أقول : لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا ، والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل فى العقل من إسناد التصورات إلى الوجود الخارجى وهى فى أنفسها معلولات للعقل لشرط الإسناد المذكور ، وليست بموجودات فى الخارج حتى تكون علة للأمور التى يسند إليها أو معلولا لها كما أن تصور « زيد » وإن كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له ، وكون الشىء واجباً فى الخارج وهو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسند إلى الوجود الخارجى لزم فى عقله معقول وهو الوجوب .

أوصفة لهما أو لا موصوفه ولاصفة والأول محال وإلا لكان ماليس بموجود ولاواجب علة للوجوب والوجود لكن كون ماليس بموجود ولا واجب علة للوجوب والوجود محال ، لأن ماليس بموجود فهو معدوم ، فيكون المعدوم علة للوجوب والوجود هذا خلف ، ولأنه يلزم كون الوجوب معلولا وهو محال على ما تقدم . والثانى محال وإلا عاد الإشكال فى كيفية ذلك اللزوم ، والثالث محال لأنه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقراً إلى علة منفصلة وهذا خلف [1] .

لا يقال : الوجوب سلبى .

لأنا نقول إنه يناكد الوجود به والشىء لايناكد بنقيضه ، ولأنه يقتضى اللاوجوب بالذى هو عدمى لكونه محمولا على العدم فيكون وجوديا ، سلمنا كونه سلبيا لكن يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للوجود ولا بالعكس ، وإلا كان كل موجود واجبا .

والجواب : أنه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ماتقدم [2] .

(خواص الواجب لذاته وهى عشرة)

(مسألة : الشىء الواحد لايكون واجبا لذاته ولغيره معا)

لأن مابالغير يرتفع بارتفاع الغير ومابالذات لايرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال .

(مسألة : الواجب لذاته لايتركب عن غيره)

لأن كل مركب محتاج إلى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب محتاج إلى غيره ممكن لذاته ولا شىء من الممكن لذاته واجب لذاته .

(مسألة : الواجب لذاته لايتركب عنه غيره)

---

(١) أقول : هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين فى الخارج متباينين وذلك محال .

(٢) أقول : إذا كان الوجوب سلبيا لايلزم منه أن يكون نقيضا للوجود ، وإن السلبى هو سلب شىء عن شىء أو سلب الشىء عن الوجود لا يكون محل العدم عليه ، وأيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين يعنى يقتسمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك ، وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم أن يكون الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا ، لأنه من الجائز أن يكون بعض ماهو وجوب عدميا أيضاً ، فإن الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمى ، فلا يجب أن يكون كل ماهو ممكن بالإمكان العام وجوديا بل بعضه وجودى وبعضه عدمى وهذا مما يستعمل فى هذا الكتاب فى مواضع وفيه غلط فاحش على ماتبين ، وعلى أن الشىء منها مع النقيض وشرائطه المذكورة فى أكثر كتبه .

وقوله : على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا لثبوت جعل السلبى عدما ، وكثير من الأمور السلبية يقتضى أمرا وجوديا كما سيجىء بيانه وحكم بأن هذه الاعتراضات مبنى على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح .

وإلا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لاعلاقة له بالغير[1] .

(مسألة : الواجب لذاته لايكون وجوده زائدا على ماهيته)

لأن ذلك الوجود إن كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وإن لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا إلى مؤثر وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره ، وإن كان تلك الماهية فهى حال إيجابها ذلك الوجوب ، إما أن تكون موجودة أولا تكون ، والأول محال لأنها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وإن كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ، ثم الكلام فى ذلك الوجود كالكلام فى الأول فيلزم التسلسل ، وإن لم تكن موجودة فهو محال لأنا لو جوزنا كون المعدوم مؤثرا فى الوجود لم يمكنا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده ، ولأن تأثير المعدوم فى الموجود باطل بالبديهة لاعتراض لم لايجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لابشرط الوجود ، ثم لايلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها ، لأن الماهية من حيث هى لاموجودة ولامعدومة ، وهذا كما قالوا فى الممكن ، فإن ماهيته قابلة للوجود لابشرط وجود آخر وإلا وقع التسلسل ، ولم يلزم أيضاً أن يكون القابل للوجود معدوما وإلا لزم كون الشىء الواحد فى الوقت الواحد موجودا معدوما معا؟ ثم الذى يدل على أن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة ، والمعلوم غير ماليس بمعلوم[2] .

(مسألة : الواجب لذاته لايجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه)

إذ لو كان زائداً فإن كان الوجوب مستتبعا الوجود لكان الفرع أصلا للأصل وهو محال ، وإن كان تابعا لزم أن يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات فيكون الواجب لذاته أولى أن

---

(١) أقول : لاأدرى أى شىء يعنى بهذه العلاقة فإن الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير ، وإن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير فى مثل قولنا الموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز ، وإن أراد أن يكون بينه وبين غيره فصـــل وانفصال كما فى الممتزجات فمحال عليه لأنه لاينفصل عن غيره .

(٢) أقول : هذا الاعتراض هو مذهبه الذى يدعيه فى سائر كتبه ، ولاشك أن الماهية من حيث هى علة لصفة معقولة لها ، كما أن ماهية الاثنين علة لزوجيتها أما كون من حيث هى هى علة لوجود أو لموجود فمحال لأن بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ماهو علة لوجود موجود وليس كذلك فى قبول الوجود ، فإن قابل الوجود يستحيل أن يكون موجودا وإلا فيحصل له ماهو حاصل له .

وأما الاستدلال على كون وجوده زائدا على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح ؛ لأن وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذى هو غير معلوم هو وجوده الخارجى الخاص به القائم بذاته الذى لايمكن أن يحمل على غيره .

والدليل على استحالة كون وجوده زائدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه ، فإن كل كثرة محتاجة إلى مبادى فمبدأ المبادى لايكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلا .

يكون ممكنا لذاته ، وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير ، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى غاية ، ولزم التسلسل وهو محال ، فعورض بأن الوجوب والامتناع كيفيات لانتساب الموضوعات إلى المحمولات فهى لامحالة مغايرة ، للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما [1] .

(مسألة : الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين)

وإلا لكان هو مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز ، فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف ، وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف ، وإن كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو عما ليس هو لم يكن واجبا فقيل عليه بناء على كون الوجود وصفا ثبوتيا وهو باطل وإلا لكان داخلا فى الماهية أو خارجا وكلاهما باطلان على ما تقدم ، ولأنه لو كان ثبوتيا لكان مساويا فى الثبوت كسائر الماهيات يخالفها فى خصوصيته فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجبا كان الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية ، وإن لم يكن واجبا كان ممكنا والواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا هذا خلف ، وأيضا فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل على ما سيأتى -إن شاء الله تعالى ، وأيضاً فهى معارض بما أن واجب الوجود مساو للممكن فى الموجودية ومخالف له فى الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران ويعود التقسيم المذكور فى أول الباب .

وقد عرفت هناك أنه لاجواب إلا قولنا الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى فقط وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظى فقط [2] .

---

(١) أقول : جميع ماقاله فى الاستدلال والمعارضة مبنى على كون الوجوب أمرا موجودا عارضا للواجب ، وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما أورده فى المعارضة فإن وجوب القضايا لا يكون جزءاً من محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية لانتساب محمولاتها إلى موضوعاتها ، والكيفية العقلية لا تكون مستتبعة للأمور الخارجية بل تكون تابعا لها ، ولا يلزم من كونها فى ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به من الأمور الخارجية ممكنا . وفى عبارة صاحب الكتاب سهو فإن الواجب أن يقول : كيفيتان لانتساب المحمولات إلى الموضوعات.

(٢) أقول إن لزوم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان الواجب أن يقتصر على ذلك لأنه قد تبين أن كل مركب ممكن .

ثم قوله بعد ذلك : فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف فيه نظر ، لأن الخلف لو كان الواجب معلول الغير لولا الوجوب أما إن كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا إلى هويته لم يلزم منه كون الهوية معلولا للغير ، بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها إنما تكون واجبة لصفة تقتضيها ذاتها ، ولو قال فى الأول الوجوب صفة فهى غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده ، والاعتراض عليه يكون الوجوب غير ثبوتى باطل على مذهبه، فإن نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم ، فالوجوب يكون محمولا عليه .

وقوله : وإن لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا ، إعادة الماضى وقد مر ←

(مسألة : وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظى)

وإلا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكنا ولأن القدر المشترك إن كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف، وإن كان مفتقرا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير فعورض بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لامحالة ، ولقائل أن يستـــدل على أن الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بأنه لو كان وصفا ثبوتيا لكان إما أن يكون مقولا على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوى أو بالاشتراك اللفظى وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا[1] .

ـــ الكلام عليه ، والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن فى الوجود فقد بينا أن اشتراكهما فى الوجود ليس بالتواطؤ ، والمهرب الذى هرب إليه أخيرا إن الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظى لاينجيه من هذه الحيرة، وإنه من غاية التحير لا يدرى إلى أى شىء يتأدى كلامه ولا يبالى بالتناقض ولا الإلزام مالا يخلصه من حيرته ، وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء : الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولا على اثنين لأنه إما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لأحدهما عرضيا للآخر فإن كان ذاتيا لهما فالخصوصية التى بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلا فى المعنى المشترك ، وإلا فلا امتياز فهو خارج فينضاف إلى المعنى المشترك ، فإن كان فى كل واحدة منهما كان كل واحدة منهما ممكنة من حيث هو موجود وممتاز عن الآخر ، وإن كان فى أحدهما فهو ممكن وإن كان عرضا لهما أو لأحدهما فمعروضه لايكون واجبا لايقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لأنا بينا أن المعنى المشترك لايوجد فى الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه ، فإن قيل المخصص سلبى وكل واحد منهما مختص بأنه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يتحصل إلا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية فى هذا المطلوب .

(١) أقول : لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات لا يفتقر إلى تعقل غير الذات ، أما الوجوب بالغير فيفتقر تعقله إلى انضياف تعقل الغير وإلى تعقل الوجوب ، ثم لو كان الوجوب الذى هو أمر حاصل فى العقل عند إسناد متصور إلى الوجود الخارجى مركبا لم يلزم منه تركيب المسند إليه ، كما لا يلزم من كونه محتاجا إلى موصوف به كون الموصوف به محتاجا إلى غيره ، وأيضا الامتناع أيضا مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ، ولا يجب من تركبه تركب فى الممتنع لذاته الذى يكون منعيا محضا .

وقوله فى الوجه الثانى : القدر المشترك إن كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه نظر ، لأنه لا يلزم منه الخلف ، فإن من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب ، بل إنما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب ، والمعارضة التى أوردها حجة على الاشتراك المعنوى فى الوجوب ، واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتى باطل لما مر .

(مسألة : الواجب لذاته واجب من جميع جهاته)

إذ لو فرضنا اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي لا يمكن في تحقيقه ذاته لتوقف حصول ذلك الأمر له أو انتفائه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير ، فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته هذا خلف ، وهذه الحجة لا تتمشى إلا بنفي كون الإضافات أمورا وجودية في الأعيان[1] .

(مسألة : الواجب لذاته لا يصح عليه العدم[2])

إذ لو صح لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه ، والمتوقف على الغير ممكن بالذات[2] .

(مسألة : الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته)

فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي ، وإن كانت إذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة[3] .

---

(١) أقول هذه المسألة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة ، لأنه يقتضي كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلمون هذا .

وقوله إذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح ، لأن توقف أمر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب، بل لا يوجب إلا توقف ذلك الأمر على غير الواجب والإضافات والسلبيات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بهما ، فإذاً ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد أنه واجب من جميع جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير كونه مصدرا ومبدأ ، لا كون الغير صادرا عنه ومتأخرا منه ، فإن بين الاعتبارين فرقا .

(٢) أقول : الجواب فيه أن يقال لا يصح عليه العدم لأن وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لأن عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره ، وتعليله بعدم توقف وجوده على عدمه سبب عدمه تعليل ماهية الشيء لذاته بعلة غير ذاته .

(٣) أقول : هذا ممتنع عند الحكماء لأنهم يقولون : الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدراً لأكثر من واحد .

وقوله : وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه أن صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون إلا الذات ، مع أنها مع الوحدة لا تكون أيضاً واحدة ومع الصفات تكون كثيرة ، وهذا ليس مما ذهب إليه الحكماء ولا المتكلمون إلا الأشاعرة كما سيجيء شرحه .

وقوله : الوحدة حصة لتلك الهوية وإذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة ، يجري مجرى قول من يقول إذا علم الإنسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فإن الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية .

خواص الممكن لذاته وتعريفه

(مسألة :الممكن لذاته هو الذى لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال)

فإن قيل القول بالإمكان ممتنع من وجوه .

الأول :أن وجود السواد مثلا إما أن يكون عين كونه سواداً أو غيره فإن كان الأول كان قولك السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوما جاريا مجرى قولنا الوجود يصح أن يكون موجوداً وأن يكون معدوما ، لكن قولنا يصح أن يكون موجودا باطل ؛ لأن الموجود الذى جعلناه موضوعا والذى جعلناه محمولا إن كان واحدا كان ذلك إضافة الشيء إلى نفسه بالإمكان وهو محال ، وإن لم يكن واحدا لزم كون الشيء الواحد موجودا مرتين .

وأما قولنا الموجود يصح أن يكون معدوما فباطل أيضاً ، لأنه إذا حكم على أمر بأنه يصح اتصافه بأمر آخر فذلك يستدعى إمكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجودية لا يعقل تقررها مع المعدومية فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود وأما إن كان الحق هو الثانى كان قولنا السواد يمكن أن يكون موجوداً يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وذلك محال على ماتقدم ، ولأنه إذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالإمكان إما الوجود وإما الماهية وإما موصوفية الماهية بالوجود ،وأى واحد من هذه الثلاثة فرض الإمكان وصفا له فذلك الموصوف بالإمكان إما أن يكون مفرداً أو مركبا ، فإن كان الحكم عليه بالإمكان يرجع إلى تلك الماهية المفردة لكان معنى الحكم عليها بالإمكان أن تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون فيعود إلى التقسيم الأول الذى أبطلناه ، وإن كان مركبا عاد الكلام فى أن الإمكان صفة لكل واحد من أجزائه أو لبعض أجزائه على ماتقدم [1] .

وثانيها :أن المحكوم عليه بالإمكان إما أو يكون موجوداً أن معدوماً ، فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لايقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ، وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم،

---

(١) أقول : هذا الإشكال لو أضافه إلى ما ذكره فى صدر الكتاب من السفسطة لكان أليق ، وذلك لأن القائل بكون الوجود عين الماهية يريد بقوله السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوما ، إذ من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوثه سواداً ويصح أن السواد ينعدم مطلقا ، وأما عند من يقول بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وهو معدوم فإن صاحب الكتاب يعترف من قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة، فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما .

وقوله : المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها لها صفة الوجود ، وإن السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التى لايعبر عنها وجود ولا عدم يمكن أن يضاف إليها صفة الوجود ، وما فى الكلام خبط ظاهر .

وإن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل إمكان الوجود والعدم ، وإذا استحال الخلو عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافيا للامكان كان القول بالإمكان محالا .

يمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر : وهو أن الممكن إما أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر ، وبالتقدير الأول يجب وبالتقدير الثانى يمتنع فيكون القول بالإمكان ممتنعا (١) .

ثالثها : وهو أن الشى لو كان ممكنا لكان إمكانه إما أن يكون وصفا عدميا أو وجوديا ، والأول باطل ؛ لأنه نقيض للا إمكان الذى يصح حمله على المعدوم ، والمحمول على المعدوم معدوم فيكون الإمكان ثبوتيا ضرورة كون أحد النقيضين وجودياً . والثانى باطل ؛ لأنه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين :

الأول : أنه إذا كان ثبوتيا كان مساويا لسائر الموجودات فى أصل الثبوت ومخالفا لها فى خصوصية ماهيته المسماة بالإمكان فيكون ثبوته زائداً على ماهيته ، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً لذاته كان الإمكان موجوداً واجباً لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الإمكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجباً لذاته كان أولى أن يكون واجباً لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف ، وأما إن كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان كان الإمكان إمكان آخر ولزم أن يكون إمكان الإمكان زائداً عليه ولزم التسلسل (٢) .

---

(١) أقول : القسمة فى قوله المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ليست بحاصرة ، لأن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون مع الوجود أو مع العدم ويعوزه قسم آخر وهو أن لا يكون مع أحدهما .

وأما قوله : فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم ، يقال له هذا مسلم ، أما فى غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية أما حال الوجود أو حال العدم ، لأن هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لا بعينه ، وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول .

وفى التقرير الثانى الذى قال فيه إن الممكن إما أن يحضر معه سبب وجوده أو لم يحضر أيضاً فيه خلل ؛ لأن لم يحضر يحتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده ، أو لم يحضر لا بسبب وجوده ، ولا لم يحضر سبب وجوده الذى هو سبب عدمه ، فظهر أن الخلل فى هذا الكلام كان سبب أن القسمة لم تكن مستوفاة .

(٢) أقول ما فى قوله فى إبطال كونه ثبوتيا أنه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان وكان للإمكان إمكان آخر ولزم التسلسل ليس بحق ، لأن الإمكان أمر عقلى فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان وانقطع عند انقطاع اعتباره .

وههنا نكتة ينبغى أن تحصل وهو أن كون الشىء معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعاقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله ، بل إنما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ، ثم إذا نظر فى تلك الصورة أى يجعلها ←

والثانى : أن المحدث قبل وجوده ممكن لذاته ، فلو كان الإمكان صفة موجودة لكان الشيء حال عدمه موصوفاً بصفة وجوده وذلك محال (١) .

لايقال : الجواب عن الإشكال الأول أن ذلك إنما يتوجه على من يقول الشيء حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن العدم ، أما من يقول حال وجوده يمكن أن يصير معدوماً فى الزمان الثانى لا يلزمه هذا الإشكال .

وعن الثانى : أنه لايلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية التى هى أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم .

وعن الثالث : أن الإمكان وصف ثابت فى الذهن لاتحقق له فى الخارج ، وعلى هذا التقدير لايلزم ماذكرتم .

لأنا نجيب عن الأول من وجهين : الأول أن القول بالإمكان الاستقبالى محال ، لأنا إذا حكمنا على الموجود فى الحال بأنه يمكن أن يعدم فى الاستقبال فإما أن يقال إمكان العدم الاستقبالى حاصل فى الحال ، أو يقال إمكان العدم الاستقبالى لا يحصل إلا فى الاستقبال ، الأول محال ، لأن العدم فى الاستقبال من حيث إنه فى الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال ، وحصول الاستقبال محال فى الحال فحصول العدم الاستقبالى من حيث إنه عدم استقبالى موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال ، فالعدم الاستقبالى ممتنع حضوره فى الحال ، وإذا استحال حصول العدم الاستقبالى فى الحال لا يمكن حصوله إلا فى الاستقبال كان إمكان حصوله حاصلا فى الاستقبال لا فى الحال .

فإن قلت: إنه وإن كان بهذا الشرط ممتنع الحصول فى الحال لكنه غير ممتنع فى الاستقبال ، ونحن إنما أثبتنا هذا الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال .

قلت : الإمكان نسبة والنسبة لاتوجد إلا بعد وجود المنتسبين . فالإمكان بالنسبة إلى الاستقبال لايوجد إلا عند وجود الاستقبال فحصوله بالحال محال .

← معقولا منظوراً إليها لا آلة فى النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً فى محل هو عقله ممكن الوجود ، وهكذا الإمكان هو آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن فى أن وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر فى كون الإمكان موجوداً أو غير موجود أو جوهراً أو عرضاً أو واجبا أو ممكنا ، ثم إن نظر فى وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكانا لشيء بل كان عرضاً فى محل هو العقل وممكنا فى ذاته ووجوده غير ماهيته ، وإذا تقرر هذا فالإمكان من حيث هو إمكان لايوصف بكونه موجوداً أو غير موجود وممكنا أو غير ممكن وإذا وصف بشيء من ذلك لايكون حينئذ إمكانا بل يكون له إمكان آخر فليحقق هذا حتى ينكشف حملة اعتراضات هذا الفاضل على الإمكان وعلى أمثاله وتزول الحيرة الذى عرضت له وتعرض لمن تتبع مقالته .

(١) قد مر أن الإمكان صفة للتصور المسند إلى الوجود الخارجى والشيء حال عدمه يكون متصوراً فيكون موصوفا بالإمكان .

وأما الثانى :وهو أن يقال إمكان العدم الاستقبالى لايحصل إلا عند حضور الاستقبال فهو محال أيضاً إذ كان ذلك حكما بالإمكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر ، لأن الاستقبال عند حضوره يصير حالا وحينئذ يعود أول الإشكال الثانى ، وإن سلمنا الإمكان الاستقبالى لكن الإشكال المذكور لا يندفع ، لأن قولنا إنه فى الحال يمكن أن يصير معدوماً فى الاستقبال يقتضى إمكان صيرورة هويته محكوماً عليها بالعدم ، ولو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكما باتصال الوجود بالعدم فيعود الإشكال المذكور [1].

وعن السؤال الثانى : أن شرط كون الشيء قابلا لشيء كون القابل خالياً عما ينافى المقبول ، فإذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الإمكان ، والماهية لاتخلو عنهما فقد امتنع خلوها عما ينافى الإمكان فيمتنع اتصافها بالإمكان [2] .

وعن الثالث : أن حكم الذهن بالإمكان إما أن يكون مطابقا للمحكوم عليه أو لا يكون ، فإن لم يمكن مطابقاً كان جهلا وكان حاصله أن الذهن حكم بالإمكان على مالیس فى نفسه ممكنا ، وإن كان مطابقاً كان الشيء فى نفسه ممكنا فيعود الإشكال المذكور فى أنه ثبوتى أو عدمى، ولأن إمكان الشيء وصف للشيء ، والذهنى شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالإمكان ، ووصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء إلا أن يقال إن المراد من قولنا إمكان الشيء أمر حاصل فى الذهن ، أن العلم بالإمكان حاصل فى الذهن وهذا حق ، لكنه لا يندفع السؤال ، لأن البحث واقع عن نفس الإمكان لا عن العلم بالإمكان[3] .

والجواب : أن كون الماهيات المتغيرة ممكنة لأمر ضرورى ، والتشكيك فى الضروريات لا يستحق الجواب

---

(١) أقول : تصور الاستقبال فى الحال معقول ، والماهية لا من حيث هى موجودة أو غير موجودة مستندة إلى الوجود الخارجى فى الاستقبال أو إلى عدمه ليست بمتعذرة التعقل ، والإمكان الاستثنائى هو الذى يلحق ذلك المتصور عند ذلك الإسناد ، والنظر فى أن إمكان العدم يحصل فى الحال أو فى الاستقبال ليس نظراً فى الإمكان من حيث كونه إمكاناً ، بل فيه أنه من حيث صوره فى العقل وهو حاصل فى وقت التعقل من حيث هى صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو إمكان ولا يلزم منه محال ، وأما أن الإمكان نسبة إضافية لا يتحقق إلا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر أن منتسبه حاصل فى التصور متعلق بالاستقبال .

وأما قوله فى الوجه الثانى : لإمكان الامكان الاستقبالى، إن كان العدم الاستقبالى لايحصل إلا عند حصول الاستقبال فباطل ، لأنه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال ، وما فى كلامه معلوم الفساد بما مر .

(٢) أقول : الماهية لاتخلو عن الوجود أو العدم فى الخارج ، أما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما ، والإمكان صفة لها من حيث هى كذلك مستندة إلى الوجود أو إلى العدم .

(٣) أقول : قد مر أن المطابقة أين تعتبر وأين لا تعتبر ، وتصور الإمكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود ، وإن اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقة لما فى العقل لأنه اعتبار عقلى كما مر ، والإمكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بإمكان ، ومن حيث هو متعلق بتصور لا بغير حصوله فى الذهن ولا حصوله وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والأمور الخارجية .

كما فى شبه السوفسطائية [1] .

(مسألة : الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل)

لأنهما لما استويا بالنسبة إليه استحال الترجيح إلا لمنفصل .

فإن قيل : قولكم لما استويا امتنع الترجيح إلا لمرجح ، إن ادعيت أنه أمر بديهى فهو ممنوع فإنا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية أظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأول ، وعند قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام ، فإن ادعيت أنه برهانى فأين البرهان .

سلمنا صحة ماذكرته لكنه معارض بأمور :

أولها : لو افتقر الممكن إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر فى ذلك الأثر إما أن تكون وصفا ثبوتيا أولا تكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل .

وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يكون ثبوتيا لأن ثبوته إما فى الذهن فقط أوفيه وفى الخارج والأول باطل لأن الذى وجد فى الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جهل كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون فى نفسه كذلك : فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشىء فى نفسه مؤثراً ، ولأن كون الشىء مؤثرا فى غيره صفة لذلك الشىء وكانت حاصلة قبل الأذهان وصفة الشىء يستحيل قيامه بغيره ، إلا أن يقال : الموجود فى الذهن هو العلم بالمؤثر ، لكن ذلك لا يفيد كما تقدم .

وأما الثانى : وهو أن يكون له ثبوت فى الخارج فهو إما أن يكون نفس المؤثر والأثر أو أمر مغاير لهما والأول باطل ، لأنا قد نعلم ذات المؤثر وذات الأثر مع الشك فى كون ذلك المؤثر مؤثرا فى ذلك الأثر ، كما إذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله ، ولكن لا نعلم أن المؤثر فيه قدرة الله إلا ببرهان منفصل والمعلوم مغاير للمجهول ، ولأن مؤثرية قدرة الله تعالى فى العالم ليست نفس قدرته ولأن مؤثرية الشىء فى الأثر نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين تتوقف على وجود المنتسبين ، والمتوقف على الشىء مغاير له ، وأما إن كانت المؤثرية أمرا زائدا ، فهو إما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر وإما أن لا يكون كذلك بل يكون موجوداً قائماً بنفسه ، لأن كونه عارضا لشىء آخر غير معقول ، وإن كان الأول كان ممكنا لذاته مفتقرا إلى المؤثر فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال .

وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أمورا متتالية إلى غير النهاية وذلك يستدعى كون كل واحد متلوا بصاحبه لو لم تكن بينه وبين متلوه غيره ، لكن ذلك محال ، لأن تأثير المتلو فى التالى متوسط بينهما ، وقد كان لا متوسط هذا خلف ، وإن كانت المؤثرية جوهراً قائماً بذاته فهو

---

(١) أقول : قد ألصف ههنا فى شبه هذا الشبه بتلك الشبه إلا أنه كان يجب أن يوردها هناك ، فإن هذا الموضع موضع التحقيق لا التشكيك .

محال ، لأن مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بين الأثر والمؤثر والنسبة بين الشيئين لا يعقل أن يكون جوهراً قائماً بالنفس .

على تقدير التسليم فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك أوهما ، وعلى التقديرات يكون مؤثرية ذات المؤثرة في وجود الممكن زائدة عليه ولزم التسلسل .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لأنها نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على العدم ، والمحمول على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت ، فالمؤثرية أمر ثبوتي ، ولأن الشيء الذي لا يكون مؤثرا فصار مؤثراً فالمؤثرية حصلت بعد أن لم تكن فهي صفة وجودية ، وإلا فليجوز فيما إذا صارت الذات عالمة بعد أن لم تكن أن لا يكون العلم أمراً وجودياً وذلك نهاية الجهل له فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية ، فإذاً القول بالمؤثرية باطل .

وثانيها : أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجود الأثر أو حال عدمه والأول باطل لاستحالة إيجاد الموجود ، والثاني باطل لأن حال العدم لا أثر له ولا تأثير له ، لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير ، وإن كان مغايراً فالكلام فيها كالكلام في الأول .

وثالثها: أن المؤثر إما أن يكون تأثيره في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود ،والأول محال ، لأن كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير ، فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم أن لا يكون السواد سواداً عند عدم ذلك الغير وهذا محال ، لأن السواد يستحيل أن يصير غير السواد .

لا يقال : نحن لا نقول السواد مع كونه سواداً يصير موصوفاً بأنه ليس بسواد ، بل نقول يفنى السواد ولا يفنى ، لأنا نقول إذا قلنا يفنى السواد فهذه قضية ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة ، والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو سلبه عنه ، فإذا قلنا السواد فنى فالموضوع هو السواد ، فلا بد أن يكون السواد متقرراً حال ذلك الفناء ، وإن كان الفاني هو السواد أيضاً لزم أن يكون السواد متقرراً في هذه الحالة ، فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقررا أو غير متقرر وأما إن قيل المؤثر أثر في الوجود فذلك محال ، وإلا لزم أن لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير وهو محال على ما مر .

وأما الثالث : وهو أن يقال المؤثر أثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول أولا لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمراً وجوديا ، لأنها بتقدير أن تكون أمراً وجوديا لم تكن جوهرا قائما بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل،وإذا لم تكن الموصوفية أمرا ثبوتيا استحال جعلها أثر للمؤثر أصلا ، ثم بتقدير أن تكون أمراً ثبوتيا استحال استنادها إلى المؤثر ، لأن المؤثر إما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده وبعود التقسيم المتقدم ، وإذا ثبت أنه لا يجوز استنادا لماهية والوجوب وانتساب أحدهما إلى الآخر إلى المؤثر كانت الموصوفية بالوجود غنية عن المؤثر ، فثبت أن القول بالتأثير باطل .

ورابعها: أنه لو افتقر ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجح لافتقر رجحان العدم على الوجود

إلى المرجح لكن ذلك محال لأن المرجح مؤثر فى الترجيح والمؤثر لا بد له من أثر والعدم نفى محض فيستحيل إسناده إلى المؤثر .

فإن قلت : علة العدم عدم العلة . قلت هذا خطأ لأنه العلية مناقضة للاعلية التى هى عدم ، فالعلية ثبوتية فالموصوف بها ثابت ، وإلا فالمعدوم موصوف بالوجود وهو محال ، ولأن العدم لا تميز فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولا .

والجواب : أن تلك القضية بديهية والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات محال فى العقل، وإن حاولنا البرهان قلنا : الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفا وجوديا ويستدعى موصوفا موجوداً وليس هو ذلك الممكن ، لأنه قبل وجوده معدوم فلابد من شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة إلى ذلك الممكن وذلك هو الأثر .

أما المعارضة الأولى : فمدفوعة ، لأن ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما لو قيل لو كنت أنا موجودا فى هذه الساعة لكان كونى فيها إما أن يكون عدميا وهو محال ، لأنه نقيض اللاكون فيها وهو عدمى ونقيض العدم ثبوت ، أو يكون ثبوتيا وهو إما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عندما لا يبقى حصوله فى تلك الساعة أو زائداً عليه فيكون ذلك الزائد حاصلا فى تلك الساعة وازم التسلسل ، ولما كان حصوله فى هذه الساعة يفضى إلى هذه الأقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول فى هذه الساعة فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات .

وأما المعارضة الثانية : فهى كذلك أيضا ، لأنه أحداث ، فإن كان فى محل البحث ، لكن لانزاع فى الحدوث والتقسيم الذى ذكرتموه يدفعه لأنه يقال إن حدث هذا الصوت مثلا فإما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه ، فإن حدث حال عدمه وجوده فقد وجد الموجود وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه ، فظهر أن هذا التقسيم مبطل لضروريات .

وأما المعارضة الثالثة : فهى أيضاً كذلك لأنه يقال له : إن حدث هـــذا الصوت لكان الحادث. إما الماهية أو الوجود أو موصوفية الماهية بالوجود ، فان كان الأول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وإن كان الثانى فقد انقلب ما ليس بوجود وجودا وكذا الثالث فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات وهنا أشكال وهو أن للقادحين فى البديهيات أن يقولوا لما عجزتم عن القدح فى مقدمات هذا التقسيم مع أنكم علمتم أن نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدح إلى البديهيات .

وأما المعارضة الرابعة : فمدفوعة لأن العدم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان ، فلا جرم لا يفتقر إلى مرجح[1] .

---

(١) أقول: التفاوت بين قولنا رجح أحد المتساويين يكون لمرجح، وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل ←

. . . . . .

← على تطرق الاحتمال إلى الأول فلا يكون تعيينا تاما ليس بصحيح ، لأن التفاوت يمكن أن يكون بسبب التفاوت فى تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم ، أما فى الحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر هو أيضاً فى الجواب، وأما إقامة برهانه على ذلك الحكم الضرورى فليس بشىء لأن وجوب الممكن المقتضى لوجود الموصوف به لا يمكن أن يكون قائما بمؤثره لأنه وصف للممكن ، ووصف الشىء يستحيل أن يقوم بغيره والقائم بالمؤثر إن كان ولا بد منه فهو إيجاب لا الوجوب .

والحق : أن ذلك الوجوب أمر عقلى كسائر الصفات ويكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه وأقول من رأيى أن البرهان الذى أقامه مبنى على حكم هو قولهم الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا القضية لا يصح الحكم فيها إلا إذا علم أن كل مسبب فله سبب ، وفى قولنا ترجح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجح هذا المعنى بعينه موجود ولكن بعبارة أخرى فإذا البرهان الذى أقامه مبنى على ما يتضمنه الحكم البديهى المذكور الذى عدل عنه إلى ذلك البرهان ، فقد وضح من ذلك أن ذلك البرهان فضلة غير محتاج إليه.

وأما المعارضة الأولى فالمؤثرية المذكورة فيها أمر إضافى يثبت فى العقل عند تعقل صدور الأمر عن المؤثر، فإن تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر فى العقل هو المؤثرية كما فى سائر الإضافيات . وعدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلا فإن ذلك إنما يكون جهلا إذا حكم بثبوته فى الخارج ، ولم يثبت فى الخارج اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذى يمثل به فى الجهل يدل على ما ذكرنا لا على ما أورده فى مثاله ، وعدم مطابقته لا يقتضى أيضا أن لا يكون شىء مؤثرا أصلا كما قال ، بل إذا حكم بثبوته فى العقل فقط فمطابقته ثبوته فى العقل دون الخارج .

وقوله : المؤثرية صفة قبل الأذهان وصفة لشىء يستحيل قيامها بغيره . فجوابه أن كون الشىء بحيث لو عقله عاقل حصل لعقله إضافة ذلك الشىء إلى غيره هو الحاصل قبل الأذهان لا الذى يحصل فى العقل ، فإن ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل .

وأما قوله : إلا أن يقال الوجود فى الذهن هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد لما تقدم ، فجوابه الصحيح أن المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونهما ثابتين فى العقل لاما أحال عليه فيما تقدم ، والقول فى باقى كلامه فى فساد كون المؤثرية ثبوتية ظاهر مما ذكرنا .

وأما حجته على أن المؤثرية ثابتة لأنها نقيض اللامؤثرية فقد مر بيان فسادها واستدلاله بتجدد المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضى كونها ثبوتية إلا فى العقل كما فى سائر الإضافات .

وقوله فى الجواب : إن مثل هذه التقسيمات مبطل للبديهيات كما إذا قيل كونى فى هذه الساعة إما أن يكون ثابتا أو لا يكون إلى آخر كلامه ليس كما قاله ، لأن الكون فى الزمان أمر عقلى يعرض للمتكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به ، ونعنى كون المتكون بحيث يصلح أن يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البديهيات .
←

. . . . . .

← وأما المعارضة الثانية قسمة التأثير بأنه يحصل إما فى حال وجود الأثر أو فى حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك ، لأنه إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثر المؤثر فى الأثر فى زمان وجود الأثر لأن العلة مع معلولها تكون هذه الصفة ، وإن أراد به مغايرته المؤثر للأثر الذاتية فذلك مستحيل ، وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم ، وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الأثر فإنها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم .

وقوله فى الجواب : إن هذه القسمة مبطلة للضروريات باطل ودال على تحيره فى أمثال هذه المواضع وقد يمكن أن يقال فيه مايقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول فى الزمان ، فإنهم يقولون الذى يوجد فى الآن الثانى يصدر من موجده فى الآن الذى قبله فيكون التأثير سابقاً على الأثر (بآن) ويقع بالقياس إلى مايحصل بعده سواء كان الأثر موجوداً فى ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوما ويكون الأثر فى آن التأثير غير موجود وفى الآن الذى يصير موجوداً لا يكون مقارناً للعدم

وأما فى المعارضة الثالثة : فقوله تأثير المؤثر إما فى الماهية أو فى الوجود أو فى اتصاف الماهية بالوجود يجاب عنه بأنه فى الماهية قوله ذلك محال، لأن كون السواد سواداً بالغير يوجب أن لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير. جوابه : أنه إذا فرض السواد وجب سواديته بسبب العرض وجوبا لاحقاً مترتبا على الغرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه ، فإنه إيكون إيجاداً لما فرض موجوداً أما قبل فرضه سواداً فيمكن أن يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً

وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك ، لأن الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية ، وأيضا إذا قلنا فى السواد معناه أن السواد الحاصل فى زمان ليس بحاصل فى زمان بعده ويكون حمل غير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجى ، فإن الوضع والحمل يكونان فى العقول ولا يكونان فى الخارج أصلا وهكذا القول فى حصول الوجود من موجده ، وإن قيل تأثير المؤثر فى جعل الماهية بالوجود كما هو رأى القائلين بأن المعدوم شىء لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافى يحصل بعد اتصافها به ، والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ، ولا يلزم ما ذكره من المحال ، وظهر من قوله فى الجواب عن هذه المعارضة خبطه وتحيره وقدحه لسبب ذلك تارة فى النظريات وتارة فى البديهيات .

وأما المعارضة الرابعة فقوله : افتقار العدم إلى مرجح محال لأن العدم نفى محض ليس بشىء لأن عدم الممكن المتساوى الطرفين ليس نفياً محضا وتساوى طرفى وجوده وعدمه لا يكون إلا فى العقل لمرجح لايكون إلا عقليا وعدم العلة ليس بنفى محض وهو يكفى فى الترجيح العقلى ، ولكونه ممتازاً عن عدم المعلول فى العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم فى العقل .

وقوله : العلية مناقضة للأعلية إلى آخره فقد وهم من وجه الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها إنما هو تأكيد للمعارضة .

(مسألة : الممكن لذاته متساوى الطرفين)

لأنه لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى من الآخر ، لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا يمكن ، فإن أمكن فإما أن يكون طريانه لسبب أو لا لسبب فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية فى بقاء الطرف الراجح بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح ، وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن الموجود لا لعلة وهذا محال ؛ لأن أحد المتساويين أقوى من المرجوح ، فلما امتنع الوقوع حال التساوى فلأن يمتنع حال المرجوحية كان ذلك أولى ، وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح وأجبا والمرجوح ممتنعا [1]

(مسألة : رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب)

أما السابق فلأنه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لاصدوره عنه لم يوجد ، وقد دللنا على أن الراجح لا يحصل إلا مع الوجوب ، وأما اللاحق فلأن وجوده ينافى عدمه فكان منافيا لإمكان عدمه فكان مستلزما للوجوب .

واعلم أن شيئاً من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجودين ، لكنهما خارجان لا داخلان [1] .

(مسألة : علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث)

لأن الحدوث كيفية فى وجود الحادث فيكون متأخرا عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه ، فلو كانت العلة هى الحدوث لزم تأخير الشىء عن نفسه بمراتب .

احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هى الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر وهو محال ، لأن التأثير يستدعى حصول الأثر والعدم نفى محض فلا يكون أثرا .

---

(١) أقول ما ذكره يقتضى نفى الأولوية مطلقا ، ولقائل أن يقول : طرف الأولى يكون أكثر وقوعا وأشد عند الوقوع أو أقل شرطا للوقوع ، وأنت ما أبطلت ذلك ، وقد قيل فى رجحان العدم فى الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة أن العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء ، وأجيب عنه بأن كلامنا فى الممكن لذاته لا فى الممتنع بغيره ، وبقاء الغير القارة ممتنع لغيره .

(٢) أقول : قد مر تقرير هذين الوجهين والفرق بينهما فيما مضى ، ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود أو عن العدم فهو لا ينفك كل واحد من حاليه عن هذين الوجوبين لوجوده أو لعدمه وهو لا يقتضى شيئا منهما كما يقتضى أحد الطرفين لذاته ، وهو معنى قوله لكنهما خارجان لا داخلان .

والجواب : ما قيل إن علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه[1] .

(مسألة : الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المؤثر)

لأن علة الحاجة الإمكان والإمكان ضرورى اللزوم لماهية الممكن وهى أبدا محتاجة .

لا يقال : إنه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الأولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر .

لأنا نقول : هذه الأولوية المغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث وإلا فهو أمر حادث حال البقاء ، ولولاه لما حصل الاستمرار ، والشيء حال استمراره مفتقر إلى المرجح .

احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الأثر إما أن يكون له أثر أو لا يكون ، فإن كان له أثر فذ ك الأثر إما الوجود الذى كان حاصلا وهو محال ، لأن تحصيل الحاصل محال ، أو أمرا جديداً فكان المؤثر مؤثرا فى الجديد لا فى الباقى ، وإن لم يكن له أثر أصلا استحال أن يكون له فيه تأثير .

والجواب : أنا لا نعنى بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر[2] .

---

(١) أقول : الصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها ، والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخير المعلول عن العلة ، وتأثير الموجد متاخر عن احتياج الأثر إليه فى الوجود تأخيرا بالطبع ، واحتياج الأثر متأخر عن علته بالذات وجميعها أربع تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضى امتناع كون الحدوث علة للاحتياج . وقد قالوا فى معارضة الإمكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علتيه وهو فاسد ، ولأن الممكن الموصوف بالإمكان ـ ليس متأخرا عن تأثير المؤثر إنما المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتاج إلى مؤثر ثم إلى علة الاحتياج والقائلون بكون الإمكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين ، والقائلون بكون الحدوث علة لهما هم الأقدمون منهم ، وقولهم لو كان الإمكان علة الحاجة لزم احتياج العدم إلى المؤثر وهو محال ، ليس بشيء لأن عدم المعلول ليس نفيا صرفا ولا مانع من أن يكون معلولا لعدم العلة كما مر القول فيه ، وقد تبين أن ذلك مشتمل على فساد.

(٢) أقول : القول بأن الممكن حال بقائه محتاج إلى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين وبعض منهم يفرقون بين الموجد وبين المبقى .

والاعتراض بأن المؤثر حال البقاء إما أن يكون له فى الأثر تأثير أم لا يشتمل على غلط ، فإن المؤثر فى البقاء لا يكون له أثر البقاء حال العدم ، وتحصيل الحاصل إنما لزم منه . والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الأحداث .

وقوله : وإن كان أمرا جديدا كان المؤثر مؤثرا فى الجديد لا فى الباقى جوابه نعم : تأثيره بعد الإحداث فى أمر جديد هو البقاء فإنه غير الإحداث فهو مؤثر فى أمر جديد صار به باقيا لا فى الذى كان باقيا . ←

تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين

الموجود إما أن يكون قديما أو حديثا ، أما القديم فهو لاأول لوجوده وهوالله سبحانه وتعالى ، والحادث ما لوجوده أول وهو ما عداه .

قالت الفلاسفة : مفهوم قولنا كان الله فى الأزل موجودا إما أن يكون عدميا أو وجوديا والأول باطل وإلا لكان قولنا كان موجودا فى الأزل ثبوتيا فيكون المعدوم موصوفا بالوصف الوجودى وهو محال فثبت أن ذلك المفهوم وجودى ، وهو إما أن يكون عين الله تعالى أو غيره والأول محال ، لأن كونه فى الأزل غير حاصل الآن وإلا لكان الآن هو الأزل ، وكل ما وجد الآن وجد فى الأزل هذا خلف ، لكن ذاته حاصلة الآن ، فكونه فى الأزل أمر زائد على ذاته وذلك الأمر كان موجودا فى الأزل وقد كان فى الأزل معالله تعالى غيره ، ثم ذلك الغير هو الذى يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان موجود فى الأزل .

قال المتكلمون : معنى كون الله تعالى قديما أنا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله تعالى موجودا معها بأسرها ، وبما يقرر ذلك أنا لو اعتبرنا الزمان فى ماهية الحدوث والقدم لكن ذلك الزمان إما أن يكون قديما أو حادثا ؛ فإن كان قديما مع أنه ليس له زمان آخر ، فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان ، وإذا عقل ذلك فى موضع فليعقل ذلك فى كل موضع ، وإن كان حادثا لم يعتبر فى حدوثه زمان آخر لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر ، وإذا عقل الحدوث فى نفس الزمان من غير اعتبار زمان فليعقل مثله فى سائر المواضع[1] .

وقوله فى الجواب : لا نعنى بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر ليس بشىء لأن البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد لولاه لكان الأثر مما لا يبقى .

(١) أقول صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمحدثة ،ولذلك كان من الصواب أن يقول وهو الله وصفاته ، وفى الحدث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته ، والشبهة التى أوردها الفلاسفة اخترعها هو لأجلهم وليست بشىء ، فإنه قل كان الله موجوداً فى الأزل صفة ثبوتية لأنه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة ثبوتية أقول قد مر ما فى هذه الطريقة من الغلط وأيضا يقتضى كان الله موجودا فى الأزل ماكان الله موجودا فى الأزل ، وهو قضية ولا يكون شىء من المعدومات موصوفا بهذه الصفة وإن جعل بإزائه شيئا كان معدوما موجودا فى الأزل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بأنه لم يكن فى الأزل لم تكن هذه القضية نقيضاً للأولى لتخالف موضوعهما ، وإن أراد بذلك أن الكون واللاكون متناقضان والكون محمول على الله واللاكون محمول على العدم فيكون الكون وجودياً ، كان إيراد القضيتين بدل مفردين حشو والكلام على مثل هذه المناقضة وفسادها مما ذكرناه مراراً ، وللفلاسفة شبه غير هذه فى قدم الزمان سيأتى ذكرها والجواب عنها .

وقوله : قال المتكلمون معنى كون الله قديماً أنا لو قدرنا أزمنة لانهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضه كل المتكلمين ، فإن كون الشىء مع الشىء لايتحقق إلا فيما كان فى الزمان أو تقدير زمان ، والمحققون منهم يقولون معناه أنه غير مسبوق بغيره ، لا يقال إن السبق أيضاً لايتحقق إلا بتقدير زمان ، لأنهم يقولون سلب السبق منه لايقتضى كونه زمانيا .

خواص القديم والمحدث

(مسألة : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل واتفقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع زمانا)

فإن العالم قديم عندهم زماناً مع أنه فعل الله تعالى ، وعندى أن الخلاف في هذا المقام لفظى ، لأن المتكلمين لم يمنعوا إسناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات ، ولذلك زعم مثبتو الحال منا أن عالمية الله تعالى وعلمه قديمان ، مع أن العالمية معللة بالعلم ، وزعم أبو هاشم أن العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة مع أن الكل قديم ، وزعم أبو الحسين أن العالمية حالة معللة بالذات ، وهؤلاء وإن كانوا يمتنعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال لكنهم يعطون المعنى فى الحقيقة [1] .

وأما الفلاسفة فإنهم إنما جوزوا إسناد العالم إلى البارى تعالى ، لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجد للعالم القديم ، فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز إسناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع إسناده إلى المختار [2] .

(مسألة : أهل السنة رضى الله عنهم أثبتوا القدماء وهى ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته)

والمعتزلة بالغوا فى إنكاره لكنهم قالوا به فى المعنى ، لأنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الأزل مع الذات ، فعلى هذا الثابت فى الأزل أمور كثيرة ، ولا معنى القديم إلا ذلك ، وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره ، لكنهم عولوا فيه على السمع ، لأن دليل التمانع لا يدل إلا على نفى قديم قادر ولا حى فلا [3] .

---

(١) أقول إنما ذهب المتكلمون إلى أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل لا لقولهم علة الحاجة هو الحدوث ، فإن هذا القول مختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بأن ما سوى الله تعالى وصفاته محدث وللأحوال التى ذكرها عند مثبتها ليست بموجودة ولا معدومة فلا يوصف بالقدم على ما ذكره ، وفى تفسير القديم بما لا أول لوجوده إلا أن تغير التفسير وتقول القديم ما لا أول لثبوته ، على أن الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنا نقول هنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحداً وأبو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات وأما أصحاب أبى الحسن الأشعرى فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هى الذات ولا غيرها ، فلذلك لا يطلبون المعلولية عليها ، أو الحق فى أن جميعهم أعطوا معنى القديم فى الحقيقة على هذه الصفات معه فإن إبائهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بتحقيق .

(٢) أقول : اختلفوا أيضاً فى معنى الاختيار فإن الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك أنهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته ، وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه أصلا ، ويقولون إنه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح .

(٣) أقول : أهل السنة لا يعترفون بإثبات القدماء لأن القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها ←

وأما الحريانيون فقد أثبتوا خمسا من القدماء حيان فاعلان البارى والنفس ، وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والسماوية ، وواحد منفعل وهو الهيولى ، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء .

أما قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهور، وأما قدم النفس والهيولى فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ولزم التسلسل ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب ، وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب ، وأما الدهر وهو الزمان فلأنه غير قابل للعدم ، لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً فهذا محال ، فإذاً قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجباً لذاته ، وأما القضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته هو الذى يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والقضاء كذلك لأنه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول (١) .

(مسألة زعم عبد الله بن سعيد منا أن القدم صفة ، وزعمت الكرامية أن الحدوث صفة وهما باطلان)

لأن القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة ولزم التسلسل (٢) .

(مسألة : زعمت الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة)

أما المادة فلأن المحدث مسبوق بالإمكان فهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة فى نفسها ، فلو كان إمكانها نفس صحة اقتدار القادر عليها لزم توقف الشىء على نفسه ، فثبت أن الإمكان صفة موجودة وهى سابقة على وجود الممكن فيستدعى محلا وهو المادة .

← قديم وهم لا يقولون بالتغاير إلا فى الذوات ، أما فى الصفات فلا يقولون بالتغاير ، ولا فى الصفات مع الذوات على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعرى ، والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء ، والأحوال الخمسة هو قول أبى هاشم وحده ، فإنه علل القادرية والحيية بحالة خامسة هى الأحلية . والمسلمين أدلة على نفى القدماء منها بيان أن كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى وأما بدليل التمانع فلا يمكن نفى قدماء إذ كانوا أحياء عالمين مريدين إلا أنهم غير قادرين لأن امتناع التمانع إنما يثبت عند أكثر القادرين ، وأما الأدلة السمعية فكثيرة .

(١) أقول : هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه ، ومال ابن زكريا الطبيب الرازى إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوماً « بالقول فى القدماء الخمسة » وسيأتى القول فى كل واحد منها .

(٢) أقول : لا يلزم على عبد الله بن سعيد شىء ، لأنه يقول كل ما ليس القدم داخلا فى مفهومه فإذا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هى القدم ، وأما العدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديماً ، وللكرامية أن يقولوا : صفة الحدوث ليست بموجودة على ما مر فكيف يوصف بالحدوث ، ولهم أن يقولوا الصفات لا توصف بالقدم والحدوث ، لأن الاتصاف بهما من شأن الذوات .

والجواب عنها ماسر فى مسألة المعدوم [١] .

وأما المدة فقالوا : كل محدث فعدمه قبل وجوده ، فتلك القبلية ليست نفس العدم ، فإن العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد ، وهى صفة وجودية فتستدعى موصوفا موجوداً فقبل ذلك الحادث شىء موصوف بالقبلية لا إلى أول ، فهنا قبليات لا أول لها ، والذى يلحقه القبلية لذاته هو الزمان ، فهنازمان لا أول له .

والجواب : أن تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدم كل واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، ولكان تقدم البارى تعالى على هذا الجزء من الزمان ، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانيا وأن يكون الزمان زمانيا فهما محالان [٢] .

(مسألة: العدم لايصح على القديم)

ولما كانت هذه المسألة إحدى مقدمات مسئلة الحدوث رأينا أن نذكر برهانها هناك .

تقسيم الممكنات على رأى الحكماء

فنقول : الحال قد يكون سببا لقوام المحل إما بأن يقتضى الحال وجود المحل ثم تصير نفسه حالة فيه أو بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه ، وعلى هذين التقديرين لا يلزم منه الدور ، فالمحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل ، فيكون عدمه أعم من عدم المحل [٣] .

---

(١) أقول : مامر فى مسألة المعدوم أن الإمكان لا يجوز أن يكون ثابتا حال العدم لأن الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن أن تتصف بالإمكان ، ثم إنه حكم بصحة فى حجتهم الثانية بأنه يقتضى اللا إمكان المحمول عليه النفى فيجب أن يكون ثابتا ، وههنا لم يجعل الإمكان صفة المعدوم ، بل إنما وجب لكونه ثابتا أن يكون الموصوف به موجودا وإن كان مايئول إليه الممكن معدماً .

والتحقيق فى هذا الموضع : هو أن الإمكان يقع بالاشتراك اللفظى عندهم على معنيين أحدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من التصورات ، ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادته . والثانى الاستعداد وهو موجود عندهم معدود فى نوع من أنواع جنس الكيف ، وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى العقل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة ، فهذا البحث معهم يجب أن يكون فى إثبات ذلك العرض ونفيه .

(٢) أقول: إنهم يقولون القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان بسبب الزمان ، والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان فى مفهومهما احتاجا فى صيرورتهما بعد وقبل إلى زمان ، أما أجزاء الزمان فلا تحتاج إلى غير أنفسها ولا العدم بالقياس إليها فى كونها بعد أو قبل إلى غيرها ، وأما البارى تعالى وكل ما هو علة الزمان أو شرط وجوده فلا يكون فى الزمان ولا معه إلا فى التوهم ، حيث يقيسها الوهم على الزمانيات فهذا ماقالوه ههنا.

(٣) أقول : المحل قابل للحال فلا يكون عندهم فاعلا فيه ، فالقول بأن يقتضي الأثر حلول مؤثره فيه غير ←

إذا عرفت هذا فنقول : الممكن إما أن يكون فى الموضوع وهو العرض ، أولا يكون وهو الجوهر ، والجوهر إما أن يكون فى المحل وهو الصورة أو يكون محلا وهو الهيولى أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء أو لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما ، وهو إما أن يكون متعلقا بالأجسام تعلق التدبير وهو النفس أولا يكون وهو العقل ، وأما العرض وهو إما أن يقتضى نسبة أو قسمة أولا نسبة ولا قسمة ، أما النسبة فسبعة أقسام . الأين وهو الحصول فى المكان والمتى وهو الحصول فى الزمان أو فى ظرفه ، والمضاف وهو النسبة المتكررة ، والملك ويقال له الجدة أيضا وهو كون الشىء محاطا بغيره الذى ينتقل بانتقاله وأن يفعل وهو التأثير وأن ينفعل وهو التأثر ، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب .

أما العرض الذى يقتضى القسمة فإما أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة فى حد واحد وهو الكم المتصل أو لا يشترك فى حد واحد وهو الكم المنفصل : أما المتصل فإما أن تكون الأجزاء المفترضة فيه بحيث توجد معا وإما أن لا يكون كذلك فالأول هو الكم المتصل القار الذات ، وهو إما أن يكون ذا بعد واحد وهو الخط أوذا بعدين وهو السطح أوذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمى . وأما الذى لا يكون قار الذات فهو الزمان فقط ، وأما المنفصل فهو العدد ، وأما العرض الذى لا يقتضى قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة أحدها : المحسوسات بالحواس الخمس . وثانيها الكيفيات النفسانية . وثالثها التهيؤ إما للدفع وهو القوة أو للتأثر وهو اللا قوة ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات ، أما المتصلة كالاستقامة والانحناء وأما المنفصلة كالأولية والتركب والتقدم والتأخر[1] ..

معقول عندهم ، والمراد ههنا من الحال الذى يكون سببا لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهيولى ، ويريدون بهذا البيان أن امتناع الانفكاك بينهما لاحتياج كل واحد منهما إلى الآخر لا يقتضى الدور والحال الذى لا يتقوم به محله هو العرض ومحله الموضوع .

(١) أقول : فى قوله « أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء » نظر فإن الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون إليه ، بل يقسمون الجوهر إلى الجسم وأجزائه وإلى ما ليس بجسم ولا بالأجزاء وهذه قسمة حاضرة ، ويسمون القسم الأول بالمادى والقسم الثانى بالمفارق ، ويقسمون الأول إلى نفس المادة وإلى مايقومها وإلى ما يتقوم بها . والأول هو الهيولى . والثانى هو الصورة وهما جزاء الجسم والثالث هو الجسم . وأما المفارق فإما أن يتصرف فى الماديات أو لا يتصرف وهما النفس والعقل وأسماء أنواع الكيف .

أما النوع الأول فسمى بالانفعاليات والانفعالات ، والأول راسخة كحمرة الدم والثانى غير راسخة كحمرة الخجل . وأما النوع الثانى فسمى بالحال والملكة أما الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم ، وأما الملكة فبطىء الزوال كصحة الصحاح . وأما النوع الثالث فسمى بالقوة واللا قوة وليس اسم القوة للدفع فقط فإن الصلابة قوة وهى تهيؤ لأن ، لا ينفعل بسرعة والبطؤ لا قوة وليس يتأثر عن شىء بل هو ما يقطع ذو الحركة بسبب مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد نسبية تفعل الشىء بسهولة أو تنفعل بعسر ، واللا قوة اسم لاستعداد نسبية تفعل بعسر أو تنفعل بسهولة ، والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر .

أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية أما الإضافة فلأنها لو كانت موجودة لكانت فى محل وحلولها فى محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها وذلك الغير أيضاً يكون حالا فى المحل فيكون حلوله زائدا ولزم التسلسل ، ولأن كل حادث يحدث فإن الله تعالى يكون موجودا معه فى ذلك الزمان ، فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة فى ذات الله تعالى ، ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات ، فحصول وجودها لماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها وتلك الإضافة سابقة على تحقيق الإضافة الموجودة فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف .

وأما نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ولزم التسلسل ، وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم التسلسل ، وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفية الذات بها صفة أخرى ولزم التسلسل[1] .

أما الحكماء : فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلا أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمرا عدميا لأن الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا ، فالفوقية التى حصلت بعد العدم لا تكون عدمية وإلا لكان نفى النفى عدميا وهو محال ، فالفوقية أمر ثبوتى وليست

---

(١) أقول : لو كانت هذه المقولات نسبا لكانت أنواعا لجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناسا عالية ، وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة فى ذاتها بل بما يعرض لها النسب إلا الإضافة ، فإن مفهومها النسبة ويستدعى تكرار النسبة ، وأما كون الإضافة عرضا حالا فى محل فحلولها فى ذلك المحل لا يكون إضافة ، بل الإضافة تفرض للحال إلى المحل والمحل إلى الحال بعد الحلول ، كما تفرض للرأس ولدى الرأس والتحقيق ههنا أن وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلا فى العقل ولا يكون فى الخارج إلا كون الموجود بحيث يحدث فى العقل من تصوره الإضافة ، فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود فى الخارج ، وإذا تصوره العاقل يعقل أبوة فى أحدهما وبنوة فى الآخر ولا يلزم التسلسل ، لأن الأبوة إذا عرضت لشخص وإن كان ذلك المعروض إضافة أخرى لكنها لا تكون بأبوة أخرى فإذا لا تسلسل فى الأبوة وتلك الإضافة أيضاً أمر عقلى ولا تسلسل ، لأنها تنقطع عند وقوف العقل ، وهم يقولون إن لله تعالى صفات إضافية كالأول والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ، ويلتزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية لله تعالى .

وأما قوله : حصول الوجود للماهية إضافة بينهما فليس بشيء لأن الإضافة ههنا ليست إلا بمعنى الانضمام وليس ذلك ما نحن فيه ، وكون الشيء فى الزمان نسبية كون الجسم فى المكان الذى يقول بوجوده المتكلم ، وأما النسبة فيلحقها بعد ثبوتها ، وأما التأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر فى زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم ، فإن الجزءين لا يقعان فى زمان واحد ، فالهيئة الحاصلة للسكين حين يقال له هوذا يقطع لا قبله ولا بعده هى المعنية بأن يفعل ، وقس عليه الانفعال . والنسبة إنما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع ، والإنصاف يقتضى أن ينقل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا لئلا يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء العقل .

هى نفس الذات ، لأن الجسم من حيث إنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير ، ومن حيث إنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ، ولأن الشيء قد لا يكون فوق ثم يصير فوقا فالذات باقية فى الحالين والفوقية غير حاصلة فى الحالين[1] .

ثم إن معمراً من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة هذه الأعراض النسبية ولم يجد دافعا للتسلسلات المذكورة فالتزمها وأثبت أعراضا لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر .

وقال المتكلمون : هذا باطل ، لأن كل عدد موجود فله نصف ونصفه أقل من كله ، وكلما كان أقل من غيره فهو متناه فنصفه متناه فى العدد ، وكل ما نصفه متناه فكله متناه لأنه ضعف المتناهى .

قال معمر : لانسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهى ، سلمنا لكن لم قلت بأن كل ماكان أقل من غيره فهو متناه ، أليس أن مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الألف مرارا لانهاية لها أقل من تضعيف الألفين مرارا لانهاية لها[2] .

ونحن نقول : حجة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضى كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال ، لأن الإضافتين توجدان معا ومحلاهما يوجدان معا فالقبل موجود مع البعد هذا خلف ، ولأنا نحكم على اليوم الماضى فى اليوم الحاضر بكونه ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس أمرا سلبيا لأنه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا فإذا هو ثبوتى ، وليس ثبوته فى الذهن فقط ، فإنا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض فى نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم ، لأنه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا ، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال[3] .

وأما الوضع وهو كهيئة الجلوس مثلا فإن أريد به ما لكل واحد من آحاد الجسم من الأين وعاسة الغير فلا نزاع فى ثبوته ، وإن عنى به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الأجزاء فهـــو محال لاستحالة حلول الواحد فى المحال الكثيرة .

لا يقال : لم لايجوز أن يقال إنه عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة ، وحينئذ لايلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد .

---

(١) أقول : كون الشيء عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا ، فإن تحتية السماء ربما يفرض ، بل العقل هو الذى يجب أن يحدث فى العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء . وأما الفرضى فهو الذى يفرضه الفارض وإن كان محالا والذهن يشتملهما ، ويجب أن يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط .

(٢) أقول : غير المتناهى لايصير متناهيا بنقصان كل شيء منه ، والشيء ربما يكون متناهيا من وجه غير متناه من وجه فلحقه خواص المتناهى من الوجه الأول وخواص غير المتناهى من الوجـــه الآخر ، وهذا كتضعيف الألف والألفين مرارا لانهاية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصفا للآخر ، ولا يلزم منه تناهى أحدهما .

(٣) أقول : قد بينا أن الإضافة تعقل عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان فى التصور معا ولا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم ، بل يلزم حدوث معقول متصور وذلك غير محال ، وقد عرفت أن ذلك ثابت فى نفس الأمر من غير الفرض وليس بالذهن الصرف .